بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ (حدیث)

التقریر النامی

شرح اردو

الحسامی

تالیف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسین دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۷۱۰

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب ـــــ التقریر السامی شرح اُردو الحسامی جلد ثانی

تالیف ـــــ استاذ العلماء حضرت مولانا العلاّمہ محمد اشرف صاحب صدر المدرسین
جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجرپورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور ۹

طباعت بار اوّل ـــ پانچ صد

تاریخ اشاعت ـــ

ناشر ـــــ ادارہ فاروقیہ۔ جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجرپورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

کتابت ـــــ جناب محمد اسحاق صاحب خوشنویس لاہور

تصحیح ـــــ جناب فاضل نوجوان مولوی محمد امین صاحب، مدرس جامعہ ہذا

تحریک ـــــ برادرِ محترم حضرت مولانا مولوی غلام مصطفٰے صاحب خطیب جامع مسجد
چک ۴۷۰ ٹوٹیاں والہ تحصیل سمندری ضلع فیصل آباد

طلب ـــــ صاحبزادہ محمد عبد الرؤف صاحب لاہور
صاحبزادہ محمد عثمان علی صاحب لاہور

فہرست مضامین التقریر النامی شرح اردو الحسامی جلد ثانی

جلد ثانی

"التقریر النامی شرح اردو الحسامی"

بَابُ الْقِیَاسِ

وَهُوَ یَشْتَمِلُ عَلٰی بَیَانِ نَفْسِ الْقِیَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُکْنِهٖ وَحُکْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَالْقِیَاسُ هُوَ التَّقْدِیْرُ لُغَةً یُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَیْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِیْرَ الْاٰخَرِ وَالْفُقَهَاءُ اِذَا اَخَذُوْا حُکْمَ الْفَرْعِ مِنَ الْاَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِكَ قِیَاسًا لِتَقْدِیْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْاَصْلِ فِی الْحُکْمِ وَالْعِلَّةِ ؀

ترجمہ : یہ باب القیاس ہے اور یہ باب، نفس[1] قیاس و شرطِ[2] قیاس و رکنِ[3] قیاس و حکمِ[4] قیاس و دفعِ[5] الاعتراضات الواردة علی العلل المؤثرہ کے بیان پر مشتمل ہے : اوّل پس قیاس کا لغوی معنی "دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنا" ہے۔ کہا جاتا ہے "قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ یعنی نعل کا نعل کے ساتھ اندازہ کر اور ایک کو دوسری نعل کی نظیر بنا اور فقہاءِ کرام جب فرع کا حکم اصل سے اخذ کرتے ہیں تو اس اخذ کا نام قیاس رکھتے ہیں کیونکہ فقہاءِ کرام حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں۔

تقریر وتشریح قولہ باب القیاس الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اجماع کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کی بحث شروع فرماتے ہیں اور بابِ سابق کی انتہاء اور بابِ لاحق کی ابتداء میں یہ لطافت ہے کہ جس لفظ سے بابِ سابق کی انتہاء ہوئی (یعنی لفظ قیاس سے) اسی لفظ سے بابِ لاحق کی ابتداء ہو رہی ہے کیونکہ اجماع کو لفظ القیاس کے ساتھ ختم کیا ہے پھر باب القیاس کو شروع کیا ہے اور یہ لطافت اس کتاب کی کثیر جگہوں میں موجود ہے ان میں سے ایک جگہ یہ قول ہے "وھذہ الحجج بجملتھا یحتمل البیان وھذا باب البیان" اور دوسری جگہ یہ قول ہے "فحجتھا مسانید والمسند اقسام" اور تیسری جگہ یہی قول ہے "وکان مقدما علی القیاس باب القیاس" اور قیاس چونکہ قوۃ کے لحاظ سے اجماع سے ادون ہے اس لیے قیاس کی بحث کو اجماع کی بحث سے مؤخر کیا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ باب القیاس پانچ امور کے بیان پر مشتمل ہے (۱) نفسِ قیاس یعنی قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی (۲) شرطِ قیاس (۳) رکنِ قیاس (۴) حکمِ قیاس (۵) دفع الاعتراضات الواردۃ علی العلل المؤثرۃ" اور اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ شیئ یعنی قیاس سے اس کی ذات کے لحاظ سے بحث کی جائے گی یا اس کی ذات کے لحاظ سے بحث نہیں کی جائے گی اوّل نفسِ قیاس ہے اور بر تقدیرِ ثانی اس شیئ یعنی قیاس کی بحث امر داخل کے لحاظ سے ہوگی یا نہیں اوّل رکنِ قیاس ہے اور بر تقدیر ثانی اس شیئ کی بحث امر خارج مانع اور دافع کے لحاظ سے ہوگی یا نہیں اوّل دفع الاعتراضات الواردۃ علی العلل المؤثرۃ ہے اور بر تقدیرِ ثانی اس شیئ سے بحث اس امر کے لحاظ سے ہوگی جو امر اس شیئ پر موقوف ہے یا نہیں بلکہ یہ شیئ خود کسی امر پر موقوف ہوگی اوّل حکم قیاس ہے اور ثانی شرطِ قیاس ہے :: اور باب القیاس میں امور مذکورہ کا بیان نہایت ہی ضروری ہے کیونکہ جب تک کسی شیئ کا لغوی اور اصطلاحی معنی معلوم نہ ہو اس وقت تک اس سے بحث نہیں ہو سکتی کیونکہ مہمل سے بحث عبث ہے لہٰذا نفسِ قیاس سے بحث از حد ضروری ہوئی اور شرطِ قیاس کا بیان اس لیے ضروری ہے کہ شیئ کی شرط شیئ کی صحت کے لیے موقوف علیہ ہوتی ہے اور موقوف کا وجود موقوف علیہ کے بغیر محال ہے جیسے نماز کے لیے طہارۃ ہے اور رکنِ قیاس کا بیان بایں وجہ ضروری ہے کہ رکن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک، رکن کا اطلاق شیئ کی تمام ماہیتہ پر ہوتا ہے جیسے روزہ میں رکن کا

اطلاق امساک پر ہوتا ہے اور دوسرا رکن کا اطلاق شئی کی ماہیت کی جزء پر ہوتا ہے جیسے نماز میں رکن کا اطلاق صرف قیام پر یا صرف رکوع پر ہو اور شئی کا وجود تمام ماہیت اور جزء ماہیت کے بغیر محال ہے اور حکم قیاس کا بیان اس لیے ضروری ہے کہ شئی حد سفہ سے حد حکمت کی طرف تب خارج ہوتی ہے جبکہ کسی چیز کا فائدہ دے اور اس کا تحقق حکم سے ہوتا ہے اور یہاں حکم سے مراد اثر ہے اور ان امور کے تحقق کے بعد سائل کے لیے ولابیۃ دفع ضروری طور پر باقی رہتی ہے کما ستعرف: سوال حصر دو قسم ہے حصر[1] عقلی، حصر[2] استقرائی اور حصر مذکور ان دو قسموں میں سے کون سی قسم ہے: الجواب حصر مذکور حصر عقلی ہے کیونکہ یہاں عقل اقسام خمسہ کے علاوہ کسی اور قسم کی تجوز نہیں ہے: سوال علاقات قیاس کا امور خمسہ میں حصر ممنوع ہے کیونکہ قسم سادس موجود ہے اور وہ حُجیتِ قیاس ہے اس لیے کہ قیاس جس طرح ان امور خمسہ مذکورہ کی طرف محتاج ہے اسی طرح یہ حجیت کی طرف بھی محتاج ہے الجواب: علاقہ سے مطلق علاقہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں علاقہ سے وہ علاقہ مراد ہے جو ثبوت و انتفاء کا مدار ہو اور حُجیتِ قیاس، قیاس کے ثبوت و انتفاء کا مدار نہیں ہے پس اسی لیے مصنف رحمہ اللہ تعالی نے یہاں حُجیتِ قیاس کا ذکر نہیں کیا ہے: سوال جب علاقہ سے وہ علاقہ مراد ہے جو قیاس کے ثبوت و انتفاء کا مدار ہے تو چاہیے تھا کہ قیاس کی علت فاعلیہ یعنی قائس کا ذکر بھی کرتے کیونکہ قیاس، قائس کی طرف محتاج ہے کیونکہ فعل کا وجود فاعل کے بغیر محال ہے الجواب فعل کا توقف فاعل پر بدیہی ہے اور ہر وہ شئی جو بدیہی ہو وہ اپنے ذکر کی محتاج نہیں ہوتی ہے سوال جس طرح فعل کا توقف فاعل پر بدیہی ہے اسی طرح مرکون کا توقف رکن پر اور مشروط کا توقف شرط پر بھی بدیہی ہے لہذا رکن اور شرط کے ذکر کی بھی احتیاج نہیں ہے الجواب نکتہ فار کے لیے ہوتا ہے نہ کہ فار کے لیے اور مصنف رحمہ اللہ تعالی صورۃ مذکورہ میں قار ہیں:

تنبیہ: رکنِ قیاس سے مراد علت ہے اور یہاں علت سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو کیونکہ یہی علت رکن قیاس ہے کما سیأتی۔

قولہ اما الاول الخ یعنی قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کا بیان یہ ہے کہ قیاس لغۃً التقدیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنا جیسے کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل کہ ایک نعل کو دوسری نعل سے اندازہ کرا دو

ایک نعل کو دوسری نعل کی نظیر بنا صاحب النامی فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی علماء کرام کا اختلاف واقع ہوا ہے ابن حاجب اور ان کے متبعین کا مختار یہ ہے کہ قیاس کا لغوی معنی مساوات ہے کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان کہ فلاں شخص، فلاں شخص کے مساوی ہے اور اکثر علماء کرام کا مختار یہ ہے کہ قیاس کا لغوی معنی التقدیر ہے کما مرّ اور یہ معنی اظہر ہے کیونکہ قیاس، قائس کی صفت ہے اور مساوات مقیس کی صفت ہے یا مقیس علیہ کی۔ سوال مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کے قول " اجعلہ " میں ہ ضمیر جو کہ مذکر ہے یہ النعل کی طرف راجع ہے اور النعل مؤنث سماعی ہے لہٰذا راجع اور مرجع کے درمیان مطابقت نہیں ہے الجواب ہ ضمیر مذکر النعل کی طرف باعتبار ظاہر لفظ کے راجع ہے فلا اشکال قولہ والفقہاء الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے لغوی معنی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہیں کہ فقہاء کرام جب اصل سے فرع کا حکم اخذ کرتے ہیں تو اس اخذ کو قیاس کہتے ہیں اور اخذ سے مُراد فرع میں اصل کے حکم کی مثل کا اثبات ہے یعنی فقہاء کرام جب اُس وصف جو کہ اصل مقیس علیہ اور فرع مقیس کے درمیان مشترک ہے اور حکم کی علت ہے اس کے اشتراک کی بناء پر اصل مقیس علیہ سے فرع مقیس کا حکم ظاہر کرتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں۔ پھر مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ نے قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان بایں الفاظ مناسبت کا بیان فرمایا " لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم والعلّۃ " پس قیاس کا اِصطلاحی معنی التقدیر میں قیاس کے لغوی معنی کے موافق ہے البتہ لغوی معنی میں تقدیر مطلق ہے اور اصطلاحی معنی میں اصل اور فرع کے درمیان علّت اور حکم میں تقدیر ہے پس ہمارے اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ اصل اور فرع کے درمیان حکم اور علّت میں مساوات قیاس کی شرط ہے قیاس کی حد حقیقی نہیں ہے بلکہ قیاس کی حد وہ ہے جو شیخ ابی منصور رحمہُ اللہ تعالیٰ سے بایں الفاظ منقول ہے " القیاس ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علۃ فی الآخر " یعنی دو معلوم امور میں سے ایک یعنی فرع میں دوسرے یعنی اصل کی علّت جیسی علّت کے پائے جانے پر اصل کے حکم کے مماثل حکم کے ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے " اِس تعریف میں ابانت (ظاہر کرنے کے لفظ کو سوائے لفظ اثبات۔ ثابت کرنے کے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ قیاس دراصل حکم کے لیے مظہر (ظاہر کرنے والا) ہے اُس کے لیے مثبت۔ (ثابت کرنے والا) نہیں ہے بلکہ مثبت تو اللہ تبارک و تعالیٰ

ہے اور تعریف مذکور میں لفظ "مثلِ حکم ومثلِ علۃ" بڑھا کر اشارہ کر دیا کہ بعینہٖ اصل کا حکم اور اس کی علۃ فرع کی طرف منتقل نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصل کے حکم کے مماثل حکم منتقل ہوتا ہے اور اگر لفظِ مثل کا ذکر نہ کرتے تو انتقالِ اوصاف کا قول لازم آتا جو کہ ظاہر البطلان ہے اور لفظ "المذکورین" جو بمعنی "المعلومین" ہے کا ذکر اس لیے کیا ہے تاکہ یہ تعریفِ قیاس، القیاس بین الموجودین، اور القیاس بین المعدومین کو شامل ہو جائے اور القیاس بین المعدومین کی مثال جیسے مجنون کو عقل نہ ہونے کی وجہ سے صبّی لایعقل پر قیاس کرنا کہ جس طرح عجز عن فہم الخطاب کی وجہ سے صبّی لایعقل سے خطاب ساقط ہوتا ہے اسی طرح مجنون سے بھی عجز عن فہم الخطاب کی وجہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے کیونکہ مذکور بمعنی معلوم، موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہوتا ہے، بہر حال قیاس کی یہ تعریف (یعنی اصل کی علّت جیسی علّت کے فرع میں پائے جانے پر فرع میں اصل کے حکم جیسا حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے) جامع مانع ہے: فائدہ، قیاسِ شرعی، دلائلِ شرعیہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے جب کسی پیش آمدہ مسئلہ اور حادثہ میں اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے، قیاس کے ثبوت شرعیہ ہونے پر نقلیہ اور عقلیہ دلائل موجود ہیں، دلائلِ نقلیہ یہ ہیں: ۱۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" ترجمہ: "عبرت پکڑو اے اہلِ بصیرت"۔ اعتبار کا معنی ہے کسی شئ کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا گویا کہ یوں فرمایا "قیسوا الشئ علی نظیرہ" یعنی شئ کو اس کی نظیر پر قیاس کرو" اور یہ حکم اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی شئ کا قیاس ہو ایسی شئ پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروعِ شرعیہ کا قیاس اصولِ شرعیہ پر ہو پس کسی شئ کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اس کی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی "فاعتبروا" میں داخل رہے گا اور حق بات یہ ہے کہ سیاقِ آیت، عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہے پس اس آیۃ کی اس پر عبارۃً دلالت ہوگی اور دوسری صورت پر اس آیۃ کی دلالت اشارۃً ہوگی بہر حال قیاس کرنے کے لیے حکم ہے پس اگر قیاس حُجّت نہ ہو تو حکم کا عبث ہونا لازم آئے گا اور اللہ تبارک وتعالیٰ اس سے منزّہ ہے کہ کسی عبث کام کا حکم دے: ۲۔ قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام لمعاذ بن جبل حین بعثہ الی الیمن بم تقضی یا معاذ قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قال فان لم تجد قال اجتہد برأیی فصوّبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم فقال الحمد للہ

الذی وفق رسول رسول اللہ علی ما یحب ویرضاہ ، رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل کو اُس وقت فرمایا جبکہ اُن کو یمن کی طرف بھیجا کہ اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے تو انہوں نے عرض کیا کتاب اللہ سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر سُنّت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں بھی نہ پاؤ تو عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا یہ سُن کر پسند فرمایا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اُس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے توفیق دی ہے: دیکھیے اگر قیاس حُجّتِ شرعیہ نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ کا قول "اجتھد برأئی" کو فوراً رد فرما دیتے اور یہ سُن کر ہرگز آپ اللہ تعالیٰ کا شکر بجا نہ لاتے تو اس حدیث شریف سے آیت اور حدیث نہ ہونے کی صورت میں واضح طور پر قیاس کا حُجّت شرعیہ ہونا ثابت ہوتا ہے پس اُن لوگوں کا قول مردود ہوا جو قیاس کو حجتِ شرعیہ تسلیم نہیں کرتے: باقی حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اجماع کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ اجماع حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں حجت نہ تھا بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال شریف کے بعد حجت شرعیہ مقرر ہوا ہے :: ۲ روی ان امرأۃ خثعمیۃ اتت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان ابی کان شیخا کبیرا ادرکہ الحج وھو لا یتمسک علی الراحلۃ فیجزئنی ان احج عنہ قال علیہ السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اما کان یجزئک فقالت بلی فقال علیہ السلام فدین اللہ احق واولی الحق رسول اللہ علیہ السلام الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیہ واشار الی علۃ مؤثرہ فی الجواز وھی القضاء وھذا ھو القیاس :: صحاح ستّہ میں حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ حجۃ الوداع میں قبیلہ خثعم سے ایک عورت رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت شریف میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اُس پر یہ حج فرض ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا اگر میں اس کی طرف سے حج کرلوں تو وہ حج کافی ہے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو اس امر کے بارے بتلا کہ اگر تیرے باپ کے ذمہ کسی کا قرض ہوتا تو تو اپنے باپ کی طرف سے وہ قرض ادا کرتی تو وہ کافی ہوتا؟ اُس عورت نے

عوض کیا بلا شبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا تو حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا پس اللہ تعالیٰ کے قرض کو ادا کرنا یعنی اپنے باپ کی طرف سے حج ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے تو رسولِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کر دیا ہے اور علّۃ مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے جس سے جواز ثابت ہوتا ہے اور وہ علت مؤثرہ قضاء ہے اور اسی کا نام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا تو حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایسا نہ فرماتے: ۴ : روی ابن الصباغ وھو من سادات اصحاب الشافعی فی کتاب المسمّٰی بالشامل عن قیس بن طلق بن علی انہ قال جاء رجل الی رسول اللہ علیہ السلام کانہ بدوی فقال یا نبی اللہ ماتری فی مس الرجل ذکرہ بعدما توضاء فقال ھل ھو الا بضعۃ منہ و ھذا ھو القیاس، حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کے معزز شاگردوں میں سے ابن صباغ نے اپنی کتاب "شامل" میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی سے کی کہ ایک شخص حضور پُر نور شافع یوم النشور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا جو بدوی معلوم ہوتا تھا اس نے عرض کیا یا نبی اللہ آپ کا اس بارے کیا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگایا یعنی کیا اُس کا وضوء ٹوٹ جائے گا یا نہیں تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر اُس سے ایک ٹکڑا گوشت کا اور یہ بھی قیاس ہے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اِس عضو کو دوسرے اعضاء پر قیاس فرمایا جیسے اور اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کو ہاتھ لگانے سے بھی وضوء نہیں ٹوٹے گا: ۵ اور آثارِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے: وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأۃ ولم یسمّ لھا مھرًا و قدمات عنھا زوجھا قبل الدخول فاستمھل شھرًا ثم قال اجتھد فیہ برأیی فان کان صوابًا فمن اللہ وان کان خطأً فمن ابن ام عبد فقال اری لھا مھر امثل نسائھا لا وکس فیھا ولا شطط الخ اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ایک رجل نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر معیّن نہیں کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مر گیا پورا مہر آئے گا یا نصف حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مہینہ تک مہلت مانگی پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کر رہا ہوں اگر درست ہوا تو یہ

اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہوا تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہہ کر فرمایا کہ اس کو مہر مثل ملے گا کمی اور نقصان نہیں ہوگا اور اُس پر وفات کی عدّت لازم ہے اور اُس عورت کے لیے میراث بھی ہے اور آپ کے اس اجتہاد کا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو علم ہوا اور کسی نے آپ کی مخالفت نہیں کی بہرحال اس روایت سے ایک جلیل القدر صحابی کا اجتہاد ثابت ہو رہا ہے۔ اور قیاس کی حُجیّت کی عقلی دلیل ۱ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" جو کہ کفّار سابقین کی سزاؤں کے متعلق وارد ہوا ہے تو اِس اعتبار کے معنی ہیں پہلی اُمتوں کے احوال میں غور وفکر کرنا یعنی خطاب ہو رہا ہے کہ اے عقل وبصیرت والو تُم اپنے احوال کو کفّار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس امر میں تامّل کرو کہ اگر تُم بھی اللہ تبارک وتعالیٰ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ساتھ تکذیب ودشمنی سے پیش آؤ گے تو تمہیں بھی کفّار کی طرح قتل اور جلاوطنی کی سزا میں مبتلا کر دیا جائے گا آیت کا یہ مفہوم عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاسِ شرعی اسی کی نظیر ہے کیونکہ اس میں عداوت علّت ہے اور عقوبت وسزا حکم ہے جو علّتِ مذکورہ کے پائے جانے پر کفّارِ سابقین سے تمام اُن لوگوں کی طرف منتقل ہوگا جن میں یہ علّت پائی جائے گی اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمتِ خمر کی علّت یعنی اسکار کے پائے جانے پر یہ حکم حرمت اصل سے منتقل ہو کر فرع میں ثابت ہوگا جس جس میں علّتِ اسکار پائی جائے گی۔ ۲ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کے معانی لغویہ میں غور وفکر کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لیے اُن کا استعمال مشہور ومعروف ہے مثلاً لفظ اسد کے لغوی معنی میں تامّل کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں انتہائی درجہ کی جرأت اور بہادری پائی جاتی ہے پھر اسی شجاعت وبہادری میں شرکت کی بناء پر بہادر آدمی کے لیے یہ لفظ اسد مستعار لیا جاتا ہے؛ تو یہ استعمال بالکل شائع ذائع ہے: اور بعض لوگ (جیسے داؤد ظاہری اور خوارج) شریعت میں حجیّتِ قیاس کا انکار کرتے ہیں اُن کے دلائل یہ ہیں: ۱ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "ونزّلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء" کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر شیٔ کا بیان ہے یعنی یہ کتاب امور شرعیّہ میں سے ہر شیٔ کو واضح کرتی ہے پس قرآن کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے الجواب قرآن میں ہر شیٔ خاص اپنے عنوان کے ساتھ اس طرح مذکور نہیں ہے کہ اس کا معنی صریح طور پر منکشف ہو بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معانی پوشیدہ ہوتے ہیں جو تامّل کے بغیر مدرک نہیں ہو سکتے جو کچھ قرآن میں ہے اُس کے لیے قیاس

مظہر ہے اُس کے خلاف نہیں ہے ۲۔ قرآن پاک میں ہے "لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین" ہر ایک خشک و تر سب کچھ قرآنِ کریم میں ہے لہٰذا قیاس کی حاجت نہیں ہے: الجواب یہاں کتاب سے مُراد لوحِ محفوظ ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ لوحِ محفوظ میں ہر شئی موجود ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب سے مُراد قرآن ہے تاہم اس سے منکرینِ قیاس کے مذہب کی تائید نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں مراد یہ ہے کہ قرآن سے امور شرعیہ میں سے کوئی چیز متروک نہیں ہوئی ہے بعض امور کا لفظاً ذکر ہوا ہے اور بعض کا معناً پس مقیس علیہ میں حکم قرآن پاک میں لفظاً موجود ہے اور مقیس میں حکم معناً پایا جاتا ہے اور قیاس پر عمل کرنے سے قرآنی امور کے احکام کا اظہار ہوتا ہے ۳۔ چونکہ حکم قیاس کی مدار عقل پر ہونے کی وجہ سے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس میں خود شبہ ہے تو اس سے حکم کیسے ثابت ہوسکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا اللہ تبارک وتعالیٰ کا کام ہے بندوں کا نہیں ہے بندوں کی عقل اُس کے اِدراک سے قاصر ہے چنانچہ نماز کی رکعات اور تمام مقادیر شرعیہ کے اِدرک سے عقل عاجز ہے ہاں جو چیز عقل سے مدرک ہوسکتی ہے اس میں رائے کے مطابق عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ قطعی ہو جاتی ہے جیسے معاملاتِ حرب وغیرہ الجواب عمل کرنے کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یوں ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق میں تصرف اُسی کے اذن سے کرتے ہیں نہ یہ کہ جو چیز عقل سے مدرک نہیں ہوسکتی اس میں قیاس کرتے ہیں باقی قیاس میں شبہ کی وجہ سے عمل متروک نہیں ہوسکتا ہاں شبہ علم ویقین کے منافی ہے اور علم یقینی کا منتفی ہونا باوجودیکہ عمل منتفی نہ ہو یہ جائز ہے:۔

وَاَمَّا شَرْطُهٗ فَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ كَقَبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ وَحْدَهٗ كَانَ حُكْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ كَرَامَةً لَّهٗ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِيَاسِ كَاِيْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ:

ترجمہ : اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ "الیعنی مقیس علیہ" کا حکم خود اس کے لیے مخصوص ہونا دوسری نص سے ثابت نہ ہو جیسے تنہا حضرت خُزیمہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا (پس یہ قبول) ایسا حکم ہے کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس حکم کے ساتھ اختصاص نصّ سے ثابت ہے آپ کے اعزاز و اکرام کے لیے اور (قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل، قیاس کے مخالف نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ سے طہارۃ کا ایجاب :

تقریر و تشریح قولہ واما شرط، الخ قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول واما شرطہٗ الخ سے پہلی عدمی شرط کا بیان فرماتے ہیں اس کی توضیح کے لیے یہ امر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جمہور فقہاءِ کرام کے نزدیک یہاں لفظِ اصل سے مراد "حکم منصوص علیہ" کا محل ہے یعنی قیاس میں لفظ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے مثلاً جب تفاضل کی صورت میں چاولوں کی چاولوں کے ساتھ بیع کی تحریم میں چاولوں کو تفاضل کی صورت میں گندم کی گندم کے ساتھ بیع کی تحریم میں گندم پر قیاس کیا جائے تو یہاں اصل گندم ہوگی کیونکہ گندم صورتِ مذکورہ میں "حکمِ حرمت" کا محل ہے، نصّ اس میں وارد ہوئی ہے اور تقدیرِ مذکور پر چاول فرع ہیں : اور متکلمین کے نزدیک یہاں اصل سے مُراد وہ چیز ہوتی ہے جو "حکم منصوص علیہ" پر دال ہو یعنی قیاس میں لفظ اصل سے مُراد نصّ یا اجماع ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد" الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث تو اس تقدیر پر مثال مذکور میں اصل یہ حدیث ہے جو حکم حرمت پر دال ہے اور تقدیرِ مذکور پر فرع وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے جیسے صورت تفاضل میں چاولوں کی چاولوں کے ساتھ بیع کی تحریم : لیکن جمہور فقہاءِ کرام کا مذہب حق ہے اور یہی اس مقام کے مناسب ہے ۔ اور یہاں خصوص سے مُراد تفرّد ہے، صیغہ عامّہ سے خصوص مُراد نہیں ہے اور "بحکمہ" میں با خصوص کا صلہ ہے اور ضمیر، اصل کی طرف راجع ہے اور "نصٍ آخر" میں با سببیّۃ کے لیے ہے پس اس تقدیر پر معنی یہ ہوا کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم کا محل جو کہ مقیس علیہ ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ اس نصِ آخر کی وجہ سے متفرّد نہ ہو جو کہ اختصاص پر دلالت کرتی ہے اور اگر اصل سے مُراد "نص دال" ہو اور با بمعنی مع ہو تو اس صورت میں معنی کا فساد ظاہر ہے کیونکہ اس وقت معنی یوں ہوگا کہ جو نص مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو دوسری نص سے حالانکہ

یہاں دوسری سے یقیناً وہی نص مُراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دال ہے ایک ہی نص کو دال علی الحکم اور پھر اسی نصِ آخر سے تعبیر کرنا لایعنی سی بات ہے۔ قولہ کقبول شہادۃ خزیمۃ وحدہ = یعنی اصل مقیس علیہ جو کہ اکیلے حضرت خزیمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادۃ ہے اس کا حکم کروہ قبول ہے وہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ آپ کی تعظیم و تکریم کے لیے نصّ آخر کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور نصِ آخر وہ حضورِ اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد ہے "من شہد لہ خزیمہ فھو حسبہٗ" جس کے حق میں خزیمہ شہادۃ دیں تو اکیلے ان کی شہادت کافی ہے تو اِس پر کسی دوسرے کی شہادۃ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا چاہے وہ مرتبہ میں ان سے بڑھ کر کیوں نہ ہو جیسے خلفاء راشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کیونکہ اس سے حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اکیلے کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیّت کا اعزاز باطل ہو جائے گا پس یہ قیاس حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد مذکور کے مخالف ہوگا اور ایسا قیاس تو باطل ہوتا ہے اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابوداؤد اور احمد نے عمارہ بن خزیمہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ایک مرتبہ کسی اعرابی (بدّو) سے ایک گھوڑا خریدا اور اُس کو اُس کے گھوڑے کی قیمت دینے کے لیے اپنے پیچھے پیچھے لے چلے تو حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تیز تیز تشریف لے جا رہے تھے اور اعرابی آہستہ آہستہ چل رہا تھا (جس کی وجہ سے حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور اعرابی کے درمیان کچھ فاصلہ ہوگیا) تو لوگوں نے اعرابی سے اُس کے گھوڑے کے متعلق گفتگو شروع کر دی پس وہ اس اعرابی کے گھوڑے کی قیمت لگاتے تھے کیونکہ لوگ اس بارے قطعاً نہیں جانتے تھے کہ یہ گھوڑا حضور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے اس اعرابی سے خرید لیا ہے تو اُس اعرابی نے حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو ندا کرتے ہوئے کہا کہ اگر آپ اس گھوڑے کو خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اِس کو کسی اور کے ہاتھ بیچ دوں گا تو حضورِ انور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے جب اس کی یہ آواز سُنی تو آپ رُک گئے تو آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ کیا میں نے یہ گھوڑا تجھ سے نہیں خریدا؟ تو اس اعرابی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اگر آپ نے یہ گھوڑا مجھ سے خریدا ہے تو اس پر کوئی گواہ لاؤ پس اس وقت حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں کہ یارسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم آپ نے اس گھوڑے کو خرید فرمایا ہے پس حضورِ اکرمؐ حضرت خزیمہؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ تم تو اُس وقت موجود نہیں تھے تم کس طرح میرے حق میں شہادت دے رہے ہو تو انہوں نے جواباً عرض کیا کہ یا رسول اللہ

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم یہ شہادت آپ کی تصدیق کی وجہ سے ہے یعنی جب ہم نے آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں آپ کی تصدیق کی ہے تو اس گھوڑے کی بابت ہم آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی تصدیق کیوں نہ کریں تو حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے خوش ہو کر فرمایا " من شهدله خزيمة فهو حسبه " تو آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت خزیمہ کے اعزاز و اکرام کے لیے ان کی شہادۃ کو دو مردوں کی شہادت کے برابر قرار دیا ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو دو شہادتوں کے قائم مقام قرار دیا ہے اور انہوں نے قصّہ مذکورہ کو بیان نہیں کیا ہے، صاحب النامی فرماتے ہیں " فلا اجد الرویة التی ذکرها بعض الشارحین بلفظها " اور حاشیہ پر یہ تحریر کرتے ہیں " فلم اجد هذا الحدیث بلفظه فی کتب الحدیث ولکن معناه ثابت من الاحادیث الصحیحة والآثار القوّیة " بہر حال مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قبول الیسا حکم ہے کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اختصاص (یعنی تفرّد) اس حکم کے ساتھ نصِ آخر کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے تعدّد فی الشہادہ کو واجب قرار دیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے " فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوی عدل منكم " لیکن حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس حکم سے حضور پُر نور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے اس ارشاد " من شهدله خزيمة الحديث " سے خاص کر لیا گیا ہے حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تعلیم و تکریم کے لیے کیونکہ حاضرین میں سے صرف آپ نے ہی اس امر کو سمجھا تھا کہ حضور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی خبر معائنہ کی طرح ہے پس جس طرح کسی شئ کے بارے دیکھ کر شہادت دینا جائز ہے اسی طرح حضور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی خبر پر شہادت دینا جائز ہے لہٰذا حضرت خزیمہ پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ آپ کی مثل ہو یا آپ سے فائق ورنہ نص موجب للاختصاص کی مخالفۃ لازم آئے گی :: قولہ ان لایکون الاصل معدولا بہ عن القیاس الخ قیاس کے لیے دوسری (عدمی) شرط یہ ہے کہ اصل (یعنی مقیس علیہ) قیاس کے مخالف نہ ہو کیونکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جا سکتا ہے اور " العدول عن القیاس " کی چار صورتیں ہیں ۱ نص کا حکم بغیر کسی سبب معقول کے مستثنیٰ ہو جیسے شہادت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۲ ایک حکم شارع کی طرف سے مشروع ہو اور

اُس کی وجہ معقول نہ ہو جیسے اعداد الرکعات کیونکہ رکعات کے اعداد کی وجہ معقول نہیں ہے ۔ "الاحکام المشروعۃ العدیمۃ النظیر" جیسے رخص المسافر والمسح علی الخفین، دوسری اور تیسری قسم کو "معدولا بہ عن القیاس" مجازاً کہا جاتا ہے کہ ان تین اقسام پر بالاتفاق کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے ۔ قاعدہ عامہ سابقہ سے کسی حکم کا استثناء ہو لیکن نظر دقیق سے استثناء کی وجہ مفہوم و معلوم ہو رہی ہو جیسے مستحسنات پس جمہور فقہاء کے نزدیک جب کوئی حکم، علتِ استثناء میں مشارک ہو تو اس حکم کی پہلے حکم پر قیاس کرتے ہوئے تخصیص جائز ہے ہاں اس امر میں بعض فقہاء نے اختلاف کیا ہے، بہرحال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی "کون الاصل معدولا بہ عن القیاس" سے مراد وہ اصل ہے جس کا معنی بالکل معقول نہ ہو اور وہ اصل، قیاس کے من کل وجہ مخالف ہو اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر مستحسنات کو لے کر اعتراض تو نہیں ہوسکتا لیکن یہ اعتراض ضرور وارد ہوگا کہ شرطِ ثانی، شرطِ اوّل سے بے نیاز کر رہی ہے یعنی شرطِ ثانی کے ہوتے ہوئے شرطِ اوّل کے ذکر کرنے کی حاجت نہیں رہتی کیونکہ شرطِ اوّل شرطِ ثانی کی ایک قسم ہے کما علت الفاً لہٰذا ان دونوں شرطوں میں تقابل مستحسن نہیں ہے:۔ قولہ کایجاب الطہارۃ الخ یعنی جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے ایجابِ طہارۃ ہے کیونکہ صلوٰۃِ مطلقہ میں قہقہہ کی وجہ سے ایجابِ طہارت قیاس کے مخالف ہے یہ ایجابِ طہارت، نص کے ساتھ ثابت ہے اور وہ حضورِ انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوٰة والوضوء جميعا" کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ طہارت کسی منافی امر کے ساتھ زائل ہو اور وہ نجاست ہے اور قہقہہ تو نجاست نہیں ہے پس یہ اصل، قیاس کے مخالف ہے تو اس پر اُس شخص کے ارتداد کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جو نماز میں مرتد ہو گیا ہو العیاذ باللہ لہٰذا اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اس پر سجدہ تلاوت اور نمازِ جنازہ میں قہقہہ کو بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اصل، صلوٰۃ مطلقہ میں ثابت ہے اور سجدہ تلاوت اور نمازِ جنازہ دونوں صلوٰۃ مطلقہ نہیں ہیں لہٰذا سجدہ تلاوت اور نمازِ جنازہ میں قہقہہ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا پس اس اصل کا حکم متعدی نہیں ہوگا:۔

وَاَنْ يَّتَعَدّٰى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ اِلٰى فَرْعٍ

هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ اسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهِ تَغْيِيرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّ عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ وَلَا لِشَرْطِ الْإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ وَفِي مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا فِيهِ النَّصُّ بِتَغْيِيرِهِ ؛

ترجمہ اور (قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ) حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہٖ اُس فرع کی طرف متعدی ہو جو کہ اصل کی کامل نظیر ہے، اور فرع میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو لپس باقی اشربہ کے لیے خمر کا اسم ثابت کرنے کی وجہ سے تعلیل درست نہیں ہوگی کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے۔ اور نہ ذمی کے ظہار کی صحت کے لیے تعلیل درست ہے کیونکہ اس سے حرمۃ کا حکم جو اصل (یعنی مسلمان) کے حق میں کفارہ اداء کرنے سے ختم ہوجاتا ہے فرع میں یہ متغیر ہوجاتا ہے کہ کفارہ اس میں حرمۃ کے حکم کو ختم نہیں کرتا ہے اس میں حرمت کا حکم ہمیشہ کے لیے ثابت ہوتا ہے اور بھول کر کھانے پینے والے پر قیاس کر کے عدمِ افطار کے حکم کا تعدیہ مُکرَہ اور خاطئ کے حق میں درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عُذر ناسی کے عُذر سے کمتر ہے پس حکم کا تعدیہ اُس چیز کی طرف ہوا جو اس ناسی کی نظیر نہیں ہے اور کفارۂ یمین اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جائے اس کے لیے اور اسی طرح صدقات کے مصرف میں ایمان کی شرط لگانا (کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے) درست نہیں ہے کیونکہ اس

سے فرع میں مستقل نص ہوتے ہوئے اس کے تقاضے کو متغیر کرتے ہوئے اصل کے حکم کا تعدیہ لازم آتا ہے:

تقریر وتشریح قولہ وان یتعدی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قیاس کی تیسری شرط (جوکہ وجودی ہے) کا بیان فرماتے ہیں کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہٖ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جوکہ اصل کی کامل نظیر ہے اور فرع میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو پس خمر کے علاوہ باقی اشربہ کے لیے اسم خمر کے اثبات کی وجہ سے قیاس درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے، یہ شرط اگرچہ تسمیہ اور عنوان کے اعتبار سے ایک ہے مگر حقیقت میں یہ، شروطِ اربعہ پر مشتمل ہے اور چند امور جب ایک امر میں مشترک ہوں تو اُن کو ایک نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے اور شروط اربعہ، تعدی کی تحقیق کی طرف راجع ہوتی ہیں جبکہ پہلی دونوں شرطیں تعدّی کے شروط میں سے ہیں: شروطِ اربعہ میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ حکم متعدی، شرعی ہو، لغوی نہ ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بغیر کسی تغیّر کے بعینہٖ متعدی ہو: اور تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اصل کے کامل طور پر مماثل ہو ادون نہ ہو، اور چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع میں کوئی مستقل نص وارد نہ ہوئی ہو: مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان چاروں شرطوں پر تفریعی امثلہ ذکر کی ہیں جو ابھی بیان ہوں گی البتہ تیسری شرط کا شروط اربعہ پر مشتمل ہونا جمہور اصولیین کی رائے ہے بعض شارحین نے شروط اربعہ پر دو شرطوں کا اضافہ کرکے یہ دعوی کیا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ بالا عبارت چھ شرطوں پر مشتمل ہے چار تو وہ ہیں جو مذکور ہوئیں اور باقی دو یہ ہیں اوّل، حکم متعدی نص سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو یعنی مقیس علیہ کا حکم شرعی نص سے ثابت شدہ ہو قیاس سے ثابت شدہ نہ ہو کیونکہ اگر دونوں قیاسوں کی علّت ایک ہو تو واسطے کا ذکر لغو ہوگا اور اگر علّت ایک نہیں ہے تو دونوں قیاسوں میں سے ایک باطل ہوگا کیونکہ یہ اُس علّت پر مبنی نہیں ہوگا جس علّت کا شارع نے اعتبار کیا ہے شرط دوم یہ ہے کہ حکم متعدی ہو یعنی اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو فرع کی طرف لے جانا: کیونکہ اگر حکم متعدی نہیں ہوگا تو ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہیں ہوگی: یہ دونوں شرطیں اگرچہ اپنے مقام پر درست ہیں لیکن اِن کا کوئی خاص ثمرہ نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بطور اصول موضوعہ داخل ہیں بطور شرط کے ان کا علیحدہ ذکر کرنا بے ثمرہ ہے کما لا یخفیٰ:

قولہ فلا یستقیم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے پہلی شرط پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے پس خمر کے معنی کا لحاظ کر کے کھجور اور گندم وغیرہ کے نچوڑ پر خمر کا اسم ثابت کرنا پھر اس کا حکم جاری کرنا درحقیقت حکم لغوی پر قیاس ہے جو احناف کے نزدیک صحیح نہیں ہے، ابن شریح اور باقلانی اور ایک گروہ اہل عربیہ کا کہنا ہے کہ خمر وہ ہوتی ہے جو عقل کو ڈھانپ دے اور اس کو خلط، خبط یعنی خراب کر دے تو نبیذ جب حد سکر کو پہنچ جائے اور عقل کو ڈھانپ لے یعنی خراب کر دے تو ہم اس کا نام خمر رکھیں گے اور خمر والا حکم جاری کریں گے اگر کسی شخص نے تھوڑی یا زیادہ پی لی تو ہم حد کا حکم جاری کریں گے اس کا قلیل اور کثیر حرام لعینہٖ ہوگا کیونکہ یہ خمر کے افراد سے ہے جو حرام لعینہٖ ہے اور انہوں نے انگور کے نچوڑ کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ انگور کے شیرہ میں جب شدت مطربہ نہ ہو تو اس کو خمر کے اسم سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے اور جب خمر میں شدتِ مطربہ حاصل ہو جائے تو اس پر اسم خمر کا اطلاق کیا جاتا ہے اور جب یہ شدت زائل ہو جائے تو اسم خمر بھی زائل ہو جاتا ہے پس یہ دوران ظن کا فائدہ دیتا ہے تو ہمارے گمان میں غالب یہی امر ہے کہ اسم خمر کے لیے علّت یہی وصف شدت ہے ہم جس چیز میں یہ شدت پائیں گے اس پر اسم خمر کا اطلاق کریں گے اور اس پر خمر کا حکم جاری کرتے ہوئے کہیں گے وہ چیز قلیل ہو یا کثیر حرام لعینہٖ ہے جیسے نبیذ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ حضرات اصل لغوی پر اس کے اسم کے اطلاق کے لیے اس میں ایک علّت نکالتے ہیں پھر جس چیز میں اس علّت کو پاتے ہیں اس پر اس اصل کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں اور اس پر اصل کے حکم کو جاری کر دیتے ہیں جیسے خمر پر اسمِ خمر کے اطلاق کے لیے "عقل کو خراب کرنے والی" علت نکالی پھر نبیذ میں اس علّت کو پا کر اس پر اسم خمر کا اطلاق کیا اور خمر والا حکم جاری کیا لیکن اس امر میں کہ نبیذ کو علت میں اشتراک کی بناء پر خمر کا حکم دیا جائے" اور اس امر میں کہ نبیذ پر خمر کے اسم کا اطلاق کیا جائے بڑا فرق ہے کیونکہ اوّل حکم شرعی میں قیاس ہے اور ثانی لغت میں قیاس ہے اوّل اکثر کے نزدیک جائز ہے اور ثانی یعنی قیاس فی اللغۃ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے مگر اکثر اصحاب الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کو بھی جائز کہتے ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے فتذکر۔

قولہ لانہ لیس بحکم شرعی = مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "فلا یستقیم الخ" پر دلیل پیش کرتے ہیں اس کا بیان یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی اشربہ جیسے نبیذ تمر وغیرہ پر خمر کے اسم کے اثبات کے لیے تعلیل، حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے حالانکہ تعلیل کی طرف محتاجی تو حکم شرعی میں ہوتی ہے کیونکہ لغات سماع پر موقوف ہوتی ہیں پس

اگر یہ اہل لسان سے ثابت ہو تو قیاس کی حاجت نہیں ہے اور اگر یہ اہل لسان سے ثابت نہ ہو تو یہ اطلاق حقیقۃً نہیں ہوگا تو لغت میں تعلیل یعنی قیاس درست نہیں ہے کیونکہ وضع کبھی رعایۃ معنی و رعایۃ سبب وضع و ترجیح الاسم علی الغیر کی وجہ سے ہوتی ہے دیکھیے قارورہ (بوتل) کو قارورہ اگر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے لیکن اس معنی کو لے کر یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ مٹکے اور پیٹ میں بھی چونکہ پانی قرار پکڑتا ہے لہٰذا ان کو بھی قارورہ کہنا چاہیے لہٰذا اس سے یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ قارورہ کا نام قارورہ فقط معنیٔ تقرر کی بناء پر نہیں ہے بلکہ اس کے لیے معنیٔ تقرر کے علاوہ کوئی اور علت ہے اور وہ وضع واضع ہے فتأمل قولہ ولالصحۃ الخ یہ شرطِ ثانی پر تفریع ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بغیر کسی تفاوت و تغیر کے بعینہٖ متعدی ہو، اس شرط کی وجہ اصل اور فرع میں مساوات ہے پس اگر اصل کا حکم، فرع میں متغیر ہو گیا تو لازم آئے گا کہ فرع میں اصل کے حکم کے علاوہ کوئی اور حکم ابتداءً ثابت کیا جائے اور یہ تو فاسد ہے لہٰذا مسلمان کی طلاق صحیح ہونے کی طرح ذمی کی طلاق صحیح ہونے کی بناء پر ذمّی کے ظہار کو بھی مسلمان کے ظہار صحیح ہونے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃُ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب مسلمان کی طلاق کی طرح کافر کی طلاق صحیح ہے تو مسلمان کے ظہار کے صحیح ہونے کی طرح ذمّی کا ظہار بھی صحیح ہوگا تو مصنف رحمۃُ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تعلیل (قیاس) درست نہیں ہے کیونکہ یہاں شرطِ ثانی یعنی" بعینہٖ اصل کے حکم کا تعدیہ" متحقق نہیں ہے کیونکہ اس قیاس سے حرمت کا حکم جو اصل یعنی مسلمان کے حق میں کفّارہ سے ختم ہو جاتا ہے فرع یعنی ذمّی کے ظہار میں اس کے اندر تغیر لازم آتا ہے اس حیثیت سے کہ یہ حکم یہاں مطلق عن الغایۃ ہے کیونکہ ظہار ذمّی کے حق میں حرمت کی غایت نہیں ہے بلکہ یہ حرمت دائمی ہوتی ہے کیونکہ کفّارہ میں سزا کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو ہونے کی وجہ سے ذمّی (کافر) اداءِ کفّارہ کا اہل نہیں لہٰذا مسلمان کا ظہار تو اداءِ کفّارہ سے ختم ہو جائے گا بخلاف ذمّی (کافر) کے ظہار کے کیونکہ بسبب عدم اہلیّت کفّارہ کے اس کا ظہار دائمی ہوگا تو اس میں اصل کے حکم کا بلا تفاوت و تغیر تعدیہ ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ تعلیل بھی درست نہیں ہے:

قولہ ولالتعدیۃ الخ مصنّف رحمۃُ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک تو شرطِ ثالث (یعنی فرع، اصل کی نظیر ہو) پر تفریع ذکر کرتے ہیں اور دوسرے حضرت امام شافعی رحمۃُ اللہ تعالیٰ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں کیونکہ حضرت امام

شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب ناسی اپنے قصد و ارادہ سے کھاتا پیتا ہے اور اس کو معذور قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے "انما اطعمك الله وسقاك" تو خاطئ اور مُکرَہ کا عذر بطریق اولیٰ قابل قبول ہوگا کیونکہ فعل اکل و شرب میں ان کے اپنے ارادے کو دخل نہیں ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ تعلیل (قیاس) غیر مستقیم ہے کیونکہ یہاں قیاس کی شرط ثالث "یعنی فرع کا اصل کی نظیر ہونا" نہیں پایا گیا کیونکہ یہاں فرع یعنی خاطئ اور مُکرَہ اصل یعنی ناسی کے مساوی نہیں ہے، بلکہ اس سے ادون اور کمتر ہے کیونکہ خاطئ اور مُکرَہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ ناسی کا عذر (جو کہ ایک آفت سماوی ہے) انسان کے اختیار کے بغیر وقوع میں آتا ہے اسی لیے صاحب حق (اللہ تبارک وتعالیٰ) کی طرف اس کا فعل منسوب ہوتا ہے بخلاف خاطئ اور مُکرَہ کے کہ ان کا فعل صاحب حق کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلطی سے افطار کرنے والے کو روزہ تو یاد ہوتا ہے البتہ کلی کرتے وقت بے احتیاطی کرنے کی وجہ سے حلق میں پانی اتر جاتا ہے اسی طرح مُکرَہ کو بھی روزہ یاد ہوتا ہے وہ کسی شخص کے مجبور کرنے کی صورت میں اپنی جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کرتا ہے لہٰذا ان دونوں کا عذر، ناسی کے عذر کے مساوی نہیں ہو سکتا پس ناسی سے حکم یعنی عدم افطار کا تعدیہ اس امر کی طرف لازم آئے گا جو کہ ناسی کی نظیر نہیں ہے اور وہ خاطئ اور مُکرَہ ہے تو ان دونوں کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

قولہ ولالشرط الایمان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرط رابع (یعنی فرع میں نص نہ ہو) پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر فرع میں نص موجود ہو تو اس میں تعلیل درست نہیں ہے۔ اعلم ہمارے جمہور علماء اس موضع میں تعلیل کو جائز قرار نہیں دیتے جہاں فرع میں نص موجود ہو خواہ وہ تعلیل یعنی قیاس فرع کی نص کے موافق ہو یا مخالف کما مر یہ مذہب قاضی امام ابوزید اور ان کے متبعین کا مختار ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیل اگر فرع کی نص کے مخالف ہو تو یہ درست نہیں ہے اور اگر تعلیل فرع کی نص کے موافق ہے تو درست ہے خواہ یہ تعلیل زیادۃ کے لیے مثبت ہو یا نہ ہو کیونکہ آپ کے نزدیک زیادۃ بیان محض ہے "تغیر" نہیں ہے پس یہ قیاس کے ساتھ جائز ہے اور مشائخ سمرقند حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیل اس صورت میں درست ہے جبکہ یہ، فرع کی نص کے موافق ہو اور زیادتی کے لیے مثبت نہ ہو وہو الاشبہ کیونکہ اس میں نص کی تاکید ہے بایں معنی کہ اگر اس میں نص نہ بھی ہوتی

تو حکم تعلیل سے ثابت ہوتا اور اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ ایک حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو جیسا کہ یہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا طریقہ ہے کہ وہ ہر حکم کی نقلی اور عقلی دونوں قسم کی دلیلیں بیان کرتے ہیں: حاصل کلام یہ ہے کہ کفارۂ قتل خطاء کے رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ یمین وکفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ یہ قیاس شرط رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے اور کفارۂ یمین وظہار کے بارے میں نص موجود ہے جو کہ ایمان کی قید سے مطلق ہے:۔

قولہ وفی مصرف الصدقات: یعنی جس طرح کفارۂ قتل خطاء کے رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے کفارۂ یمین وظہار کے رقبہ میں شرطِ ایمان کے لیے تعلیل درست نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرتے ہوئے صدقاتِ واجبہ مثل کفارہ کے مصرف میں شرطِ ایمان کے لیے تعلیل درست نہیں ہے، یعنی اس امر میں تو اتفاق ہے کہ زکوٰۃ فقیر کافر پر نہیں لگتی اور صدقات واجبہ میں اختلاف ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ صدقات واجبہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بھی فقیر کافر پر صرف نہیں ہو سکتے تو ہم جواباً عرض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی صدقات واجبہ کے مصرف میں نص موجود ہے جو کہ شرطِ ایمان سے مطلق ہے لہٰذا شرطِ اربع (کہ فرع میں نص نہ ہو) کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہوگا:۔

قولہ لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص: یہ کفارہ یمین وظہار کے رقبہ اور مصارف صدقات واجبہ میں اشتراط ایمان کے لیے تعلیل کے صحیح نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا بیان یہ ہے کہ یہ تعلیل درست نہیں ہے کیونکہ فروعات ثلث میں نص موجود ہے اور وہ قید ایمان سے مطلق ہے اگر تعلیل مذکورہ کو جائز قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اس نص کو متغیر کر کے اصل کے حکم کا تعدیہ ہو وھذا باطل:۔ باقی فروعات ثلث میں سے "کفارۂ یمین" کے بارے یہ نص ہے "اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" اور کفارہ ظہار کے بارے یہ نص ہے "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" اور مصارف صدقات واجبہ کے بارے یہ نص ہے "لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ○ سورۃ الممتحنہ آیت ۸ = ترجمہ: اللہ تمہیں اُن سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین میں نہ لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہ نکالا کہ ان کے ساتھ احسان کرو اور اُن سے انصاف کا برتاؤ

برتو بے شک انصاف والے اللہ کو محبوب ہیں" کیونکہ یہ آیت اہل ذمہ کی طرف صدقات کے دفع کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے پس" اشتراط الایمان بالتعلیل" مخالف ہوگا ؛ باقی زکوٰۃ کے مصرف میں اشتراط بالایمان حدیث مشہور کے ساتھ ثابت ہے اور حدیث مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے وھو قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لمعاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ثم اعلمھم ان اللہ فرض علیکم صدقۃ تؤخذ من اغنیاءھم وترد الی فقرائھم"

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَّبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّاْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَّثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ ؞

ترجمہ : اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد بھی ویسا ہی رہے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا کیونکہ نص کے حکم کی تغییر فی ذاتہ رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے فروع میں نص کے حکم کی تغییر بالرأی کو باطل قرار دیا ہے اور ہم نے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول" لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ " کے حکم سے کیونکہ حدیث شریف میں تساوی کی حالت کا استثناء اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں احوال کا عموم مراد ہے اور اختلاف وعموم احوال صرف اور صرف کثیر میں ہی ثابت

ہو سکتا ہے پس تغییر دلالت النّص سے ثابت ہے درانحالیکہ یہ تغییر، تعلیل کے مصاحب ہوگئی ہے نہ یہ کہ تغییر تعلیل کے سبب سے ثابت ہوئی ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ والشرط الرابع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے قیاس کی پہلی تین شرائط کے ذکر میں الشرط الاوّل، والشرط الثانی والشرط الثالث کی تصریح نہیں کی ہے اور مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "الشرط الرّابع" کی تصریح کیوں کی ہے الجواب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اپنی عادت سابقہ کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "الشرط الرّابع" کی تصریح کرنے کی غرض یہ ہے کہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ شرطِ ثالث جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے اور اس سے قبل دو شرطیں ہیں تو مجموعہ چھ شرطیں ہوئیں اور یہ ساتویں شرط ہے تو آپ نے "الرّابع" کہہ کر اس امر پر تنبیہ کردی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر شرطِ واحد ہے ؛ اور یہاں نص کے حکم کے باقی رہنے سے مراد یہ ہے کہ فرع کی طرف حکم کے تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوئی ہے اس کے علاوہ اصل مفہوم نص میں کوئی تغیّر نہ ہو پس یہاں تغیّر سے مراد نص کے مفہوم لغوی کا تغیّر ہے باقی رہا خصوص سے عموم کی طرف تغیّر تو یہ ضروریاتِ قیاس میں سے ہے کیونکہ قیاس، تعدّی کے سبب تعمیم کا فائدہ دیتا ہے ؛ وفی ھذا المقام للشارحین کلام طویل ترکناہ لخوف التطویل، قولہ لِاَنَّ تغییرا الخ یہ اس امر پر دلیل ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد بھی ویسا ہی باقی رہنا چاہیے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا کیونکہ نص کے حکم کی تغییر و تبدیلی فی ذاتہٖ رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے فروع میں نص کے حکم کی تغییر بالرّائے کو سابقاً باطل قرار دیا ہے جیسا کہ پہلے اس کا ذکر "ولا نص فیہ" میں گذر چکا ہے اور یہی معنی مصنف کے اس قول "کما ابطلناہ فی الفروع" کا ہے ؛

وانّما خصّصنا القلیل الخ شرطِ رابع کے اعتبار سے بظاہر کچھ اعتراضات ہوتے تھے اس لیے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اُن کے جوابات کی طرف متوجہ ہوئے ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے قیاس کی شرطِ رابع یہ بیان کی ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد ویسا ہی باقی رہے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا حالانکہ حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد "لا تبیعوا الطعام بالطّعام الّا سواءً بسواءٍ" میں جب تُم نے قدر و جنس کو ربوٰا کی حرمت کی علّت قرار دیا اور طعام کے بغیر دوسری اشیاء میں بھی اس علّت کی بناء پر اصل کے حکم کو متعدی کیا تو تُم نے قلیل

یعنی کیل شرعی کے معیار سے کم مقدار (جو کہ نصف صاع سے کم ہو) کو اصل کے حکم سے نکال دیا اور قلیل طعام کی بیع بجنسہ متفاضلاً کو جائز قرار دے دیا ہے حالانکہ اصل کا حکم تو یہ تھا کہ قلیل اور کثیر دونوں میں ربٰو حرام ہے تو جب تم نے قلیل کو خاص کر لیا تو تم نے شرطِ مذکور کو باطل کر دیا۔ الجواب ہم نے اصل کے حکم سے مقدار قلیل کو اس امر کی بناء پر نکال دیا ہے کہ حدیث مذکور میں تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال صرف کثیر میں ہی ثابت ہو سکتا ہے یعنی "الّا سواء بسواء" میں سواء جو کہ مستثنیٰ ہے مساوات کے معنی میں ہے اور مساوات مصدر ہے جو کہ ایک حالت پر دال ہوتا ہے یعنی عرض ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ بظاہر "الطعام" ہے اور یہ اعیان میں سے ہے تو یہ حقیقۃً مستثنیٰ منہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے اس لیے ضروری طور پر ان میں سے کسی ایک میں تاویل کرنی ہوگی جس سے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں احوال میں سے ہو جائیں یا اعیان میں سے چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ مستثنیٰ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ تقدیرِ عبارت یوں ہے "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً لطعام" یعنی قلیل و کثیر طعام کی بیع مساوات کی صورت میں حلال ہے اور قلیل و کثیر طعام کی بیع دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم یا ایک دانے گندم کی بیع دو دانے گندم کے ساتھ بھی حرام ہوگی کیونکہ یہاں مساوات متحقق نہیں ہے اور احناف استثناء مذکور کی تصحیح کے لیے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور عبارت کی تقدیر یوں بیان کرتے ہیں "لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الّا فی المساوات" اور احوال متداولہ عرف میں تین ہیں (۱) مساوات یعنی کیل میں برابر برابر ہونا (۲) مفاضلہ یعنی کیل میں ایک کا زیادہ ہونا اور دوسرے کا کم (۳) مجازفہ یعنی کیلی مقدار کا معلوم نہ ہونا اندازے سے بیع فروخت کرنا" ان میں سے صرف مساوات کی صورت میں بیع جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازفہ کی صورت میں بیع حرام ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ تینوں احوال اشیاء کثیرۃ المقدار میں پائے جا سکتے ہیں: اس سے یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ حدیث مذکور کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ منہ میں سے کسی میں بھی قلیل کے حکم کا ذکر ہی نہیں ہے یہ تو مسکوت عنہ کے حکم میں ہے لہٰذا قلیل میں اباحۃ اصلیہ کا حکم جاری ہوگا کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے جس کی بناء پر ایک مٹھی گندم کی بیع ایک مٹھی گندم یا دو مٹھی گندم کے ساتھ جائز ہے لہٰذا اصل کے حکم میں یہ تغییر دلالۃ النص سے ثابت

ہو رہی ہے درانحالیکہ یہ تغییر حسن اتفاق سے تعلیل کے مصاحب یعنی موافق ہوگئی ہے ورنہ یہ تغییر تعلیل کے سبب سے ثابت نہیں ہو رہی ہے جیساکہ تمہارا گمان ہے:

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ:

ترجمہ : اور اسی طرح باب زکوٰۃ میں ابدال کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے تعلیل سے نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء سے ان کو رزق عطاء کرنے کا وعدہ فرمایا ہے اس کے بعد اللہ تبارک وتعالیٰ نے مالداروں پر اپنے لیے مال کا ایک معیّن حصّہ واجب کردیا اور مال کے اس معیّن حصّہ کے اداء کرنے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا کیا ہوا وعدۂ رزق پورا کرنے کا مالداروں کو امر فرمایا گیا اور یہ مال کا معیّن حصّہ اس امر کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فقراء کے لیے رزق کے جو مواعید ہیں وہ مختلف قسم کے ہیں تو یہ امر، استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس یہ تغییر نص سے ثابت ہے درانحالیکہ تغییر بالنص، تعلیل کے موافق ہوگئی ہے تعلیل سے ثابت نہیں ہوتی ہے اور تعلیل تو ایک اور حکم شرعی کے لیے ہے (جو حکم اوّل کے مغائر ہے) اور حکم شرعی (جو کہ حکم اوّل کے مغائر ہے) وہ محل

کا مصروف الی الفقیر ہونے کا صالح ہونا ہے اور اس محل میں فقیر کا تصرف فقیر کے محل مذکور پر دوام ید کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے بعد اس کے کہ یہ محل ابتداءً ید سے اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے واقع ہو۔

تقریر وتشریح قولہ وکذلك جواز الابدال الخ اس مقام کی تقریر سے پہلے عبارت پر ترکیبی اعتبار سے ایک نگاہ ڈال لی جائے مصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ کا قول "الامر بانجاز" اَنَّ کا اسم ہے اور "لما اوجب" یہ "ما وعد" کا بیان ہے اور "من مال مسمّی" یہ "ما اوجب" کا بیان ہے اور "لا یحتملہ" یہ مال مسمّی کی صفت ہے اور اس کی مفعول کی ضمیر "انجاز ما وعد" کی طرف راجع ہے اور "یتضمن الاذن" یہ اَنَّ کی خبر ہے مصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دقیق اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شارع نے چوپایوں کی زکوٰۃ میں بعض نصاب کے اعتبار سے ایک بکری کی ادائیگی کو واجب فرمایا ہے چنانچہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاۃ" یعنی پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے اور آپ نے بکری اداء کرنے کے حکم کی علت یہ بیان کی کہ یہ بکری ایسا مال ہے جو فقیر کی حاجت روائی کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہر وہ مال جو فقیر کی حاجت روائی کی صلاحیت رکھے اُس کا اداء کرنا جائز ہوگا بناء بریں بکری کی بجائے اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے پس جب آپ نے اشتراک علت کی وجہ سے بکری کی قیمت کا اداء کرنا جائز قرار دیا تو آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص میں جو بکری کی صریح قید تھی اُس کو باطل کر دیا کیونکہ آپ نے بکری کی جگہ بکری کی قیمت کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے تو اس طرح آپ نے تعلیل سے نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کہ تعلیل سے پہلے عین شاۃ واجب تھی اور اس تعلیل کے بعد اُس کا وجوب باقی نہیں رہا کہ اُس کی بجائے اُس کی قیمت بھی اداء کر سکتے ہیں۔
الجواب مصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ باب زکوٰۃ میں بکری کی قیمت اداء کرنے کا جواز دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے تعلیل سے نہیں اور بعض شارحین نے نص سے مراد وہ نصوص مُراد لی ہیں جو ضمان ارزاق میں وارد ہوئی ہیں جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "ما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا" اور زمین پر چلنے والا کوئی ایسا نہیں جس کا رزق اللہ کے ذمہ کرم پر نہ ہو" بہرحال یہ تغیر تعلیل سے پہلے ہی نص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فقراء سے اُن کو رزق عطاء فرمانے کا

وعدہ کیا ہے بلکہ اُس نے تو تمام جہاں والوں سے رزق دینے کا وعدہ فرمایا ہے جیساکہ " ومامن دابۃ الایۃ"
سے معلوم ہورہا ہے تو پھر اِن میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ معاش کے طریقے فرما دیئے چنانچہ مالدار
طبقہ کے لیے زراعت، تجارت، صنعت وحرفت وغیرہا کے اسباب وذرائع عطاء فرمائے پھر اس کے بعد
صاحبِ نصاب پر اپنے لیے مال کا ایک معیّن حصّہ واجب کردیا جیسے ایک بکری اور ایک گائے اور ایک اونٹ اور
مال کے اس معیّن حصّہ کے اداء کرنے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا کیا ہوا وعدۂ رزق پورا کرنے کا صاحب نصاب کو امر فرمایا
گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے " انما الصدقات للفقراء الایۃ " کا یہ معیّن حصّہ ایسا ہے جو امرِ مذکور کی تکمیل کے
لیے کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فقراء کے لیے رزق عطاء کرنے کے جو وعدے ہیں وہ مختلف نوعیّت
کے ہیں جیسے روٹی، سالن، لکڑی، لباس، سواری، مکان وغیرہ اور بکری سے تو فقط سالن کا وعدہ پورا ہوسکتا ہے
تو صاحبِ مواعید یعنی اللہ سبحانہ کی طرف سے یہ امر استبدال کے اذن کو متضمن ہوگیا یعنی بکری کے بدلے اس کی قیمت
سونے، چاندی، روپے، پیسے سے اداء کی جاسکتی ہے جس سے فقراء کی ہر قسم کی حاجات پوری ہوسکتی ہیں لہٰذا یہ تغیّر
دلالت النّص یا اقتضاء النّص سے ہوا ہے تعلیل وقیاس کا اس میں کوئی اثر نہیں ہے ہاں حُسنِ اتفاق سے یہ تغیّر تعلیل کے
موافق ہوگیا ہے : حاصل کلام یہ ہے کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ تبارک وتعالیٰ کا حق ہے کیونکہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت کا
مستحق صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے کوئی اور ہرگز نہیں ہے تو زکوٰۃ اوّلاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں واقع ہوتی ہے
یعنی اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں پہنچتی ہے جیساکہ فرمایا گیا ہے " الصدقۃ تقع اوّلاً فی کف الرّحمٰن قبل ان تقع
فی کف الفقیر " یعنی صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے " پھر اللہ تعالیٰ نے مالداروں
کو اُس وعدے کے پورا کرنے کے لیے امر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں سے ماکل، مشرب، ملبس وغیرہ کے
بارے میں فرمایا ہے کہ تُم پر جو میرا حق ہے وہ فقراء کو دو تو اغنیاء سے مال کا معیّن حصّہ، فقراء کو پہنچتا ہے اور
فقراء اُس سے اپنی حاجات کو پورا کرلیتے ہیں اس طرح اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کیے ہوئے وعدے کو پورا فرماتا
ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس طرح کا یہ نظام اس لیے قائم کیا گیا ہے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء
کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ اغنیاء نے فقراء کو رزق دیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ فقراء کے حوائج طرح
طرح کے ہوتے ہیں اُن کو مالِ معیّن (جیسے بکری) سے پورا کرنا ممکن نہیں ہے پس وہ امر جس کے ساتھ اغنیاء

مأمور ہوئے ہیں (یعنی اغنیاء کا اللہ تعالیٰ کے حق کو فقراء تک پہنچانا اللہ تعالیٰ کے اُس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے جو فقراء سے کیا گیا ہے) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بکری کی بجائے اس کی قیمت کے اداء کرنے کی اجازت ہے تاکہ طرح طرح کے وعدے پورے ہوجائیں کیونکہ مواعیدِ متنوّعہ کا مالِ معیّن سے پورا ہونا عادۃً ممکن نہیں ہے تو امرِ مذکور سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بکری سے مقصود اُس کی قیمت ہے بکری کا ذکر تو صرف اس لیے کیا گیا ہے تاکہ بکری، مقدارِ واجب کا معیار ہوجائے کیونکہ اس کے ساتھ ہی قیمت کا پتہ چلتا ہے پس عینِ شاۃ کا تغیّر دلالت النّص یا اقتضاء النّص (کہ وہ وعدہ کے پورا کرنے کا امر ہے) سے ہوا ہے درانحالیکہ یہ تغیّر، تعلیل وقیاس کے ساتھ موافق ہوگیا ہے تعلیل وقیاس کی وجہ سے یہ تغیّر پیدا نہیں ہوا ہے جیسا کہ تمہارا گمان ہے :: اِس دلیل پر ایک بہت مشہور اعتراض ہے کہ بکری کا وجوب، عبارۃ النّص سے ثابت ہے اور استبدال کا جواز، دلالۃ النّص یا اقتضاء النّص سے ثابت ہے اور وہ امر جو اقتضاء النّص یا دلالۃ النّص سے ثابت ہو اُس امر کا معارض نہیں ہوسکتا جو عبارۃ النّص سے ثابت ہو تو آپ نے عینِ شاہ (جو کہ عبارۃ النّص کہ وہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاۃ" سے ثابت ہے) کے استبدال بالقیمۃ (جو کہ اقتضاء النّص یا دلالت النّص سے ثابت ہے) کو کیسے جائز قرار دیا ہے :: الجواب یہ تعارض غیر مسلّم ہے کیونکہ عینِ شاۃ کی ادائیگی قطعاً عبارۃ النّص سے ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم شاۃ میں عینِ شاۃ کی ادائیگی کا بھی احتمال ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بکری کی قیمت کا اداء کرنا مقصود ہو باقی بکری کا ذکر، قیمت کی مقدار بتانے کے لیے ہے اور ہم نے احتمال ثانی کو اُس چیز کے ساتھ ترجیح دی ہے جو دلالۃ النّص یا اقتضاء النّص سے ثابت ہے تو جب عبارۃ النّص کے مدلول سے احتمال اوّل مرفوع ہوگیا تو اِس جگہ کوئی تعارض نہ ہوا اسی لیے اکثر محققین نے اصل اشکال کا جواب پیش کرتے ہوئے اسی جواب کی طرف میلان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ہمیں یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ فقیر کا حق عینِ شاۃ میں ہے فقیر کا حق تو شاۃ کی مالیّت میں ہے کیونکہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ابل (اونٹ) کو شاۃ کے لیے ظرف قرار دیا ہے بایں طور کہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے "فی خمس من الابل شاۃ" اور یہ بدیہی بات ہے کہ عینِ شاۃ ابل میں نہیں پائی جاتی حتّٰی کہ اس کو زکوٰۃ میں اداء کیا جائے پس ہم کو اس سے یہ امر معلوم ہوگیا کہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے شاۃ سے اس کی مالیّت مراد لی ہے مگر مالیّت، شاۃ کا بعض ہے پس بعض کو (کہ

وہ مالیت ہے) کل (کہ وہ شاۃ ہے) کے ساتھ مجازاً تعبیر کیا ہے تاکہ مقدارِ قیمت معلوم ہو جائے تو ہماری تعلیل میں فقیر کے حق کا صورۃِ شاۃ سے ابطال نہیں ہوا دیکھیے کہ اگر صاحبِ نصاب بکری یا اس کی قیمت میں سے کوئی ایک بھی ادا کر دے تو یہ بالاجماع جائز ہے تو اگر فقیر کا حق صرف عینِ شاۃ کے ساتھ متعلق ہوتا تو دوسری صورۃ جائز نہ ہوتی: **قولہ وانما التعلیل الخ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب تغییر نص سے حاصل ہوتی ہے اور یہ امر نص سے معلوم ہوتا ہے کہ بکری کی بجائے اس کی قیمت بھی دی جا سکتی ہے تو پھر تعلیل کا کیا فائدہ ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ تعلیل ایک ایسے حکم شرعی کے لیے ہے جو حکم اوّل کے مغائر ہے اور حکم اوّل (جو کہ دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ) استبدال کا جواز ہے مثلاً بکری کے بجائے اس کی قیمت ادا کرنے کا جواز اور حکم شرعی جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ محل (جیسے عین شاۃ و عین بقر و عین ابل ہے) کا "مصروف الی الفقیر" ہونے کا صالح ہونا ہے یعنی تعلیل سے یہ حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کہ فقیر کی حاجۃ کو پورا کرنے کے لیے جو چیز زکوٰۃ میں دی جا سکتی ہے وہ چیز مال ہونی چاہیے توضیح جواب یہ ہے کہ استبدال کا جواز اگرچہ نص سے ثابت ہوتا ہے مگر یہ استبدال کبھی ایسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے جو فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور کبھی ایسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے جو حاجت فقیر کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس تعلیل اس امر کے بیان کرنے کے لیے ہے کہ استبدال کا جواز تب ثابت ہے جب یہ ایسی چیز کے ساتھ ہو جو حاجتِ فقیر کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھے اور یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب فقیر کی حاجت کو اس چیز سے پورا کیا جائے جو اموال سے ہو مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو بنیتِ زکوٰۃ اپنے گھر میں سکونت دی تو شخص مذکور کا اس فقیر کو اپنے گھر میں سکونت دینا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ سکونت دینا یہ منفعت ضرور ہے لیکن منفعت باب زکوٰۃ میں عین کا بدل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ عین، منفعت سے کہیں بہتر و افضل ہے تو تعلیل سے اس امر کا بیان کرنا مقصود ہے کہ استبدال کا جواز تب ہے جب ایسی چیز کے ساتھ ہو جو اموال میں سے ہو تو اس میں تغییر نہیں ہے بلکہ تغییر پہلے حکم میں ہے جو کہ نص سے ثابت ہے:

باقی "بدوام یدہ علیہ الخ" کا مطلب یہ ہے کہ جب پہلی دفعہ فقیر مالِ زکوٰۃ کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کا نائب ہو کر اس مال کو پکڑتا ہے پھر اس فقیر کے ہاتھ میں اس مال کا باقی رہنا گویا دوبارہ اس فقیر نے

اس مال کو اللہ تعالیٰ سے لیا ہے تو یہاں دو مرتبہ قبضہ ہوا ایک ابتداءً اور دوسرا بقاءً پہلا قبضہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے کیونکہ وہی عبادت کا مستحق ہے اور قبضہ ثانیہ فقیر کے لیے ہے اور یہی معنیٰ "دوام یدہ علیہ" کا ہے تدبر فتشکر

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا اِنَّ الْوَاجِبَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْاِزَالَةِ وَالْوَاجِبَ تَعْظِيمُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْاِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ تَبْقَى الصَّلَاحِيَّةُ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهُ وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اَوْ لِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمہ: اور مطلق مال کا ایجاب اور بکری کے غیر کی طرف صلاحیّت کا تعدیہ ہمارے اس قول کی نظیر ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی تو ایک ایسا آلہ ہے جو ازالۂ نجاست کی صلاحیّت رکھتا ہے اور واجب، اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے جو بدن کے ہر جُزو کے ساتھ ہو اور تکبیر تو ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم قرار دیتا ہے اور افطار سبب ہے اور جماع تو ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیّت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیّت اسی طرح باقی رہتی ہے

جس طرح کہ اس سے پہلے تھی اور ہماری تقریر سابق سے یہ امر بالکل واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انما الصدقات للفقراء" میں لام عاقبت کا ہے یا یہ لام عاقبت کے لیے اس لیے ہے کہ ان فقراء کی طرف مال کو صرف کرنے کا وجوب اُس وقت ہوتا ہے جب یہ مال صدقہ قرار پاتا ہے اور مال کا صدقہ ہو جانا اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنے کے بعد ہوتا ہے پس اس تحقیق کے پیشِ نظر فقراء وغیرہم حاجت کے اعتبار سے مصارف ہوئے اور یہ اسماء، حاجت کے اسباب ہیں اور وہ تمام کے تمام زکوٰۃ کے لیے ایسے ہیں جیسے نماز کے لیے کعبۃ اللہ کہ یہ تمام کا تمام نماز کے لیے قبلہ ہے اور ہر جزء اس کی قبلہ ہے ؛

تقریر تشریح قولہ وھو نظیر ما قلنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم تعلیل سے نص کے حکم کو متغیّر کر دیتے ہو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "ثم اغسلیہ بالماء" آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا کہ اس کپڑے کو پانی کے ساتھ دھو" اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ نجاست کا ازالہ پانی کے ساتھ ضروری ہے، اور تم نے اس میں یہ تعلیل کی ہے کہ پانی رقیق اور عین اور اثر کو زائل کرنے والا ہوتا ہے پس جس چیز میں یہ اوصاف پائی جائیں جیسے سرکہ اور عرقِ گلاب وغیرہ تو اس کے ساتھ ازالہ نجاست جائز ہے تو تم نے اس تعلیل کے ساتھ نص کا حکم (کہ وہ بعینہٖ پانی کے ساتھ ازالۂ نجات ہے) متغیّر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے قبل نص کا حکم یہ تھا کہ بعینہٖ پانی کے ساتھ ازالہ نجاست ضروری ہے اور تعلیل کے بعد معلوم ہوا کہ ازالۂ نجاست پانی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ سرکہ و عرقِ گلاب وغیرہ سے بھی جائز ہے تو یہ نص کے حکم کا تغیّر نہیں تو اور کیا ہے :
جواب کی تقریر یہ ہے کہ نص میں ازالۂ نجاستہ کے لیے پانی مقصود نہیں ہے پانی تو ازالۂ نجاست کے لیے ایک آلہ ہے جو ازالۂ نجاست کا صالح ہے تو جو چیز ازالۂ نجاست کے لیے صالح ہو نص سے وہی مقصود ہے باقی نص میں پانی کا ذکر صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کے اوصاف سے تعلیل بیان کی جائے اور وہ حکمِ شرعی جو اس سے معلوم ہوا ہے اُس چیز کی طرف متعدی ہو سکے جس میں یہ اوصاف پائی جاتی ہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں مقصود فقیر کی حاجت کو پورا کرنا ہے اور بکری ایک آلہ ہے جو فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کا صالح ہے : لہٰذا نصِ مذکور میں پانی

کا استعمال واجب بعینہٖ نہیں ہے بایں دلیل کہ وہ شخص جو نجس کپڑے کو پھینک دے اور اُس کو نہ پہنے اور نہ اُس کو استعمال میں لائے یا نجس کپڑے کے موضعِ نجاست کو قطع کر دے یا اُس کو جلا دے تو شخص مذکور پر پانی کا استعمال ساقط ہو جاتا ہے اگر پانی بعینہٖ واجب ہوتا تو بغیر فعل کے یہ ساقط نہ ہوتا پس معلوم ہوا کہ تعلیلِ مذکور کی وجہ سے نصّ کا حکم قطعاً متغیّر نہیں ہوا ہے کیونکہ نصّ کا حکم "بعینہٖ پانی کا استعمال" ہرگز نہیں ہے بلکہ نصّ کا حکم تو" ازالۂ نجاست ہے خواہ پانی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر سرکہ و عرق گلاب وغیرہ کے ساتھ:

قولہ والواجب تعظیم اللہ تعالیٰ الخ اس کا انّ کے اسم پر عطف ہے اور یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شرع شریف نے افتتاحِ صلوٰۃ کے لیے تکبیر بعینہٖ کو واجب قرار دیا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے" وربك فكبّر" اور حضور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "تحریمها التكبير" اور تُم نے جب یہ تعلیل بیان کی کہ تکبیر سے مقصود اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ثناء ہے اور جس چیز میں اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعظیم اور ثناء ہو جیسے اللہ اجلّ یا الرّحمٰن اعظم تو اس کو نماز میں کہہ کر کے نماز کو شروع کرے تو یہ جائز ہے تو تُم نے نصّ کے حکم کو تعلیل سے متغیّر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نصّ کا حکم بعینہٖ تکبیر کا وجوب ہے اور تعلیل کے بعد تُم نے" افتتاحِ صلوٰۃ کو اللہ اکبر کی بجائے اللہ اجلّ یا الرّحمٰن سے بھی جائز قرار دیا ہے: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ مقصود تکبیر بعینہٖ ہے بلکہ مقصود تو تعظیم ہے اور تکبیر ایسا آلہ ہے جو تعظیم کی صلاحیّت رکھتا ہے لہٰذا تعلیل سے نصّ کا حکم متغیّر نہیں ہوا ہے:

قولہ والافطار هو السبب الخ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شرع نے کفارہ کو خاصّۃً جماع پر معلّق کیا ہے حضور نبی کریم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا اُس اعرابی کے لیے جس نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا ارشاد" اعتق رقبۃ الحدیث اور تم نے تعلیل بیان کی کہ کفارہ کا سبب روزے کا توڑنا ہے اور تم عمداً کھانے پینے سے بھی کفّارہ کے وجوب کا قول کیا ہے تو تُم نے نصّ کے حکم کو متغیّر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نصّ کا حکم یہ تھا کہ صرف جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور تعلیل کے بعد تُم نے کہا کہ عمداً کھانے یا پینے سے بھی کفّارہ واجب ہوتا ہے یہ تغیّر نہیں تو اور کیا ہے: اِس کا جواب یہ ہے دراصل کفّارہ کا سبب افطار یعنی روزے کا توڑنا ہے اور جماع اور کھانا اور پینا اس کے افراد ہیں اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کفّارۃ الفطر اور جماع تو ایک ایسا آلہ ہے

جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی اس کے سبب سے فطر حاصل ہوتا ہے کیونکہ جماع، فطر کا ایک فرد ہے جیسے اکل اور شرب اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وبعد التعلیل تبقی الصلاحیۃ علی ما کان قبلہ" کا تعلق تمام نظائر کے ساتھ ہے یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وانما خصصنا القلیل سے لے کر الافطار ھو السبب" تک سب کے ساتھ ہے:

قولہ وبھذا تبین ان اللام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک اختلاف کے بارے اپنے مختار پر دلیل پیش کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب دیں گے: فرماتے ہیں کہ تقریر سابق سے یہ امر معلوم ہوگیا کہ صدقہ اولاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پہنچتا ہے پھر وہ فقیر کے دوام ید کی بناء پر حالتِ بقاء میں فقیر کے لیے ہو جاتا ہے یعنی فقیر پہلی مرتبہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدقہ کا قبضہ کرتا ہے اور دوام ید کی وجہ سے گویا یہ صدقہ اللہ تعالیٰ سے لے رہا ہے پھر آخر الامر یہ صدقہ اسی کا ہو جاتا ہے اس سے یہ امر واضح ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاۗءِ الآیۃ" میں مصارفِ صدقات میں لام عاقبت کا ہے کہ آخر میں یہ صدقہ اسی فقیر کا ہو جاتا ہے کیونکہ اولاً تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبضہ ہوتا ہے پھر دوام ید کی وجہ سے آخر الامر یہ اسی کا ہو جاتا ہے اور اس مال کو اپنے استعمال میں لاتا ہے: جیسے اس آیۃ میں "فالتقطہٗ اٰل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا" میں لام عاقبت کا ہے یعنی "یکون موسیٰ فی عاقبۃ الامر عدوا وحزنا لھم" تو "انما الصدقات للفقراء الآیۃ" میں لام تملیک نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے گمان کیا تو جب آیۃ مذکورہ میں لام تملیک نہیں ہے تو ان تمام اصناف کو بطریق الشرکۃ کے صدقات کا لازمی مستحق قرار دے دینا ثابت نہیں ہوتا ہے بایں دلیل کہ صدقات اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اصناف مذکورہ فی الآیۃ، حاجت ناداری اور افلاس کی بناء پر صدقات کے مصرف قرار پاتے ہیں کیونکہ کوئی شخص فقیر اور مسکین اُسی وقت ہوگا جبکہ اس کے پاس کچھ نہ ہو اور کوئی شخص مقروض تب ہوتا ہے جب اُس کے پاس کچھ نہ ہو، غلام وہی ہوتا ہے جس کی مِلک میں کچھ نہ ہو اور مسافر کو صدقات اُسی وقت دیئے جا سکتے ہیں جبکہ وہ نادار ہو اسی طرح غازی اور مجاہد اُسی وقت صدقات کا مستحق ہوتا ہے جبکہ وہ ساز و سامان سے محروم ہوگیا ہو گویا کہ بنیادی طور پر صدقات کا اصل سبب اور علت حاجت ہے اس لیے اگر ایک ہی قسم کے نادار موجود ہوں خواہ ایک ہی فرد موجود

ہو تو صدقات سے اس کی اعانت کی جائے گی تمام اصناف کا تلاش کرنا پھر ہر ایک صنف کے تین، تین افراد کو صدقہ دینا ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے پس علۃ حاجت کی بناء پر ایک صنف یا ایک فقیر کو صدقہ دینے کی صورت میں نص کے حکم کا "تغیر" لازم نہیں آتا۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک "انما الصدقات للفقراء الایۃ میں لام تملیک ہے تو اس بناء پر آپ کے نزدیک کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا بلکہ زکوٰۃ اسی صورت میں اداء ہوگی جب جمیع اصناف مذکورہ فی القرآن میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ دی جائے، کیونکہ لام تملیک کی بناء پر آیۃ مذکورہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جمیع اصناف بطریقِ شرکت کے زکوٰۃ کے مستحق ہیں کسی ایک صنف پر اقتصار درست نہیں ہے جیسا کہ احناف نے کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ احناف نے حکمِ نص کی علت، حاجت کو قرار دیا ہے تو اس علت کے جمیع اصناف کے درمیان اور صنف واحد و فقیر واحد کے درمیان مشترک ہونے کی بناء پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ صدقات ایک صنف یا ایک فقیر پر صرف کرنا جائز ہے تو اس تعلیل کی وجہ سے، نص کے حکم کو "متغیر" کر دیا گیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نص کا حکم یہ تھا کہ یہ اصناف بالاشتراک صدقات کے مستحق ہیں تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب اپنے قول "بہذا تبیّن الخ" سے دیتے ہیں جس کی تقریر ہم ابھی بیان کر چکے ہیں تدبر فتشکر۔

قولہ ولانہ اوجب الصرف الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ "انما الصدقات للفقراء الایۃ میں مصارف صدقات میں لام عاقبۃ کا ہے اور اس کا عطف من حیث المعنی اوّل پر ہے ای ان الواجب لما کان حقا للہ تعالیٰ حیث یقع اوّلاً فی کفہ اذا لقبضۃ الاولیٰ ای فی حالۃ الابتداء للہ تعالیٰ لان الفقیر یقبضہ نیابۃ عن اللہ تعالیٰ ثم یکون لہ کانت اللام للعاقبۃ ولان النص اوجب الصرف بعد ماصار صدقۃ الخ دلیل یہ ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ وصدقات میں لام عاقبۃ کے لیے ہے کیونکہ نص سے ان فقراء پر مال کو صرف کرنے کا وجوب اُس وقت ہوتا ہے جب یہ مال صدقہ قرار پاتا ہے اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنا فقیر کے قبض کرنے سے پہلے متحقق نہیں ہوتا ہے کیونکہ فقیر نیابۃً اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبضہ کرتا ہے پھر دوامِ ید سے آخر الامر وہ مال فقیر کی ملک ہو جاتا ہے اور فقیر اس مال کو اپنے تصرف میں لاتا ہے کیونکہ واجب تسلیم سے پہلے صدقہ نہیں ہوتا ہے اگرچہ

صدقہ ہونے کا صالح ہوتا ہے پس مصارفِ صدقات میں لام عاقبت ہے، اس تحقیق کے پیشِ نظر فقراء وغیرھم من المذکورین فی القرآن۔ باعتبار حاجت کے مصارفِ صدقات ہوئے اور وہ اسماء جن کا اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید میں ذکر کیا ہے یعنی فقراء و ابن السبیل والغارم وغیرہ وہ اسبابِ حاجت ہیں اس سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ان اسماء میں سے ہر ایک کا مسمّٰی صاحب حاجت ہے گویا کہ یوں ارشاد فرمایا گیا" انّما الصّدقات للمحتاجین بایّ سبب احتاجوا" پس یہ تمام جنس واحد ہیں اجناس مختلفہ نہیں ہیں حتیٰ کہ ہر جنس کی طرف صرف صدقات ضروری ہو تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ نص اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ فقراء وغیرھم بالاشتراک صدقات کے مستحق ہیں بلکہ نص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ مصارف، صدقات کے صالح ہیں تو یہ مصارف صدقات تمام کعبۃ اللہ کی طرح ہیں جس طرح نماز کے لیے کعبہ تمام کا تمام قبلہ ہے اور اس کی ہر جزء قبلہ ہے نماز کے لیے مستحق نہیں ہے لیکن اس امر کا صالح ہے کہ اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی جائے اسی طرح یہ محتاجین ہیں تو اگر ایک جزء کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو نماز ادا ہو جاتی ہے اسی طرح مصارفِ صدقات تمام گویا ان میں سے ایک صنف کو یا فردِ واحد کو زکوٰۃ دے دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی تو ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص کا حکم یہ بیان کرنا ہے کہ یہ مذکورین حاجاتِ مختلفہ کے سبب سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور تعلیل سے یہ حکم متغیر نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو۔ یہ جواب اُس صورت پر ہے جبکہ مصارفِ صدقات پر لام عاقبہ کا ہو اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ لام تملیک ہے تو بھی جواب ممکن ہے اس کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے استدلال کی مدار اس امر پر ہے کہ واجب، قبضہ سے پہلے ہی فقیر کا حق ہوتا ہے تاکہ ان تمام مصارف پر زکوٰۃ کا صرف کرنا واجب ہو جائے کیونکہ صنف واحد یا شخص واحد پر صرف کرنے کی صورت میں باقیوں کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ہمیں تسلیم ہے کہ مصارف صدقات پر لام تملیک ہے لیکن یہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ واجب، اداء سے پہلے ہی فقراء وغیرہم کی ملک، ہوتا ہے کیونکہ نص سے تو ثابت ہوتا ہے کہ واجب صدقہ ہونے کے بعد فقیر وغیرہ کی ملک میں آتا ہے کیونکہ ارشادِ باریٔ تعالیٰ ہے" انّما الصّدقات للفقراء الاٰیۃ" اور واجب تب صدقہ بنتا ہے جبکہ فقیر کے ابتداء ید سے اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کیا جائے تو واجب فقیر کے پکڑنے کے وقت مصارف کی ملک نہیں ہوجاتا کیونکہ ان مصارف کے ہاتھ تو اللہ تعالیٰ

کے ہاتھ کے نائب ہیں تو جب وقتِ مذکور میں واجب ان کی ملک نہ ہوا تو پھر واجب کے لیے ان تمام کا استحقاق بالشرکتہ ثابت نہ ہوا لہٰذا واجب کا ان تمام مصارف پر صرف کرنا ضروری نہ ہوا ان کے لیے ملک تو صاحب الزکوٰۃ کے زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد دوم ید سے ثابت ہوتی ہے: پس صاحب زکوٰۃ اس امر میں مختار ہے کہ وہ مالِ زکوٰۃ جمیع اصناف پر صرف کرے یا صنف واحد یا شخصِ واحد پر صرف کرے ہر طرح جائز ہے: واللہ اعلم بالصواب۔

وَاَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَهٗ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِيْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائَمَتَهٗ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ اَنَّهَا تُزَوَّجُ كَرْهًا لِاَنَّهَا صَغِيْرَةٌ فَاَشْبَهَتِ الْبِكْرَ فَهٰذَا تَعْلِيْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِيْ وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِيْرَ الطَّوَافِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ اِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ۔

ترجمہ: اور قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو اصل کے حکم کی امارۃ وعلامۃ قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ شئی اُن امور

میں سے ہو جن پر اصل مشتمل ہے اور فرع کو اس شئ کے پائے جانے کے سبب سے اصل کے حکم میں اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اور وہ شئ ایسی وصف ہوتی ہے جو صالح اور معدّل ہو اس کے اثر ظاہر ہونے سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور وصف کے صالح ہونے سے ہماری مُراد یہ ہے کہ وصف، حکم سے موافقت رکھتی ہو اور وصف میں حصولِ موافقت یہ ہے کہ یہ وصف اُن علتوں کے موافق ہو جو نبی مکرّم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثیب صغیرہ کے بارے میں ہمارا قول کہ اس کا نکاح اس کی رضاء کے بغیر کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ صغیرہ ہے پس یہ باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی تو یہ، وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے کیونکہ صغر ولایتِ نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے جس طرح کہ طواف طہارت سؤرِ ہرّہ میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ بھی حکم معلل بہ میں ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے کیونکہ یہ حکم حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے اس ارشاد میں ثابت ہے " الھرّۃ لیست بنجسۃٍ انّما ھی من الطوافین والطوافاتِ علیکم "

تقریر و تشریح قولہ واما ساد کنہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے شروط کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کے رکن کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا نام "علّت" ہے جس کو اصل کے حکم کی علامۃ و امارۃ قرار دیا گیا ہو اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہیں کہ افیون حرام ہے کیونکہ یہ مُسکر ہے جیسے شراب ہے = شراب اصل ہے اور حرمۃ اس کا حکم ہے اور وصفِ سُکر اس کے حکم کی علّت ہے پس ہم نے حرمتِ افیون کو شراب پر قیاس کیا ہے تو اس قیاس کا رکن وصفِ سُکر ہے جس کو شراب کے حکم پر امارۃ و علامۃ قرار دیا گیا ہے کیونکہ ہم نے جب شراب کے احوال و اوصاف کا تتبع کیا تو ہم نے سوائے سُکر کے شراب کی حرمۃ کی اور کسی علۃ کو نہیں پایا پس یہ سُکر وہ وصف ہے جو شراب اور افیون کے درمیان مشترک ہے تو اس اشتراک کے سبب سے ہم نے شراب کے حکم کو وہ حرمۃ ہے کو افیون کی طرف متعدی کیا پس اس قیاس کا رکن یہی وصفِ سُکر ہے کیونکہ اسی پر قیاس کا مدار ہے: اور اس وصف کو قیاس کا رکن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ لغۃ میں رکن، شئ کی جانبِ اقویٰ کو کہا جاتا ہے اور فقہاء کرام کے عرف میں شئ کا رکن وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کے بغیر اس شئ کا وجود ممکن نہ ہو جیسے نماز کے لیے قیام اور رکوع تو جب

وصفِ مذکور کے بغیر قیاس کا وجود ممکن نہیں ہے تو اس وصف کو قیاس کا رکن قرار دیا گیا ہے، باقی وصفِ مذکور کو اصل کے حکم کی اَمارۃ و علامۃ اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ دراصل "الحرمۃ فی الخمر" کا موجب اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے کیونکہ تحریم و تحلیل خاص طور پر اسی کی شان ہے اور یہاں سُکر تو اس تحریم پر صرف علامۃ اور اَمارۃ ہے:

فائدہ اس مقام پر ایک اختلاف ہے وہ یہ کہ مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ وصف، فرع کے حکم کی علامۃ ہے کیونکہ اصل میں تو خود نص موجود ہے وہاں وصف کی احتیاج نہیں ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وصف، فرع اور اصل دونوں کے حکم کی علامۃ ہے کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علّت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہوسکتا ہے:

قولہ "مما اشتمل الخ ای حال کونِ ذٰلك العلم مما اشتمل علیہ النص" یہ کلمۂ ما کا بیان ہے یعنی یہ وصف اُن اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے حاصل کلام یہ ہے کہ جس وصف کو اصل کے حکم کی علامۃ قرار دیا گیا ہے اور جسے اصل کے حکم کی علّت کہتے ہیں اُس پر نص کا مشتمل ہونا نہایت ضروری ہے بایں طور کہ نص میں وصف کا علّت ہونا ثابت ہو خواہ یہ ثبوت اِسی نص میں ہو جیساکہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد میں ہے "الھرّۃ لیست بنجسۃٍ لانھا من الطوافین والطوافات علیکم" اس حدیث شریف میں نص کا حکم ہرّہ کے سؤر کی عدم نجاسۃ ہے اور اس حکم کی علّت الطواف ہے اور اس علّتِ طواف پر نص مشتمل ہے کیونکہ حضور نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے ارشاد سے سؤر ھرّہ کی عدم نجاستہ والے حکم کی علّت کا ثبوت ہوا ہے کیونکہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے تعلیل فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے "لانھا من الطوافین الحدیث"، یا پھر اس وصف کے علّت ہونے کا ثبوت کسی دوسری نص سے ہو خواہ یہ اشتمال و ثبوت بالاشارۃ ہو یا بالصراحۃ ہو:

قولہ وجعل الفرع الخ یعنی فرع میں اصل کے حکم کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو پس اُس وصف کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے جس کو نص کے حکم کی علامت قرار دیا گیا ہے فرع (ای مقیس) اصل (ای مقیس علیہ) کی نظیر ہو جائے گی، تو یہاں سے یہ امر مفہوم ہو رہا ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) حکم (۴) علّت، اگرچہ قیاس کا اہم رکن صرف علّۃ ہی ہے:

قولہ وہو الوصف الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی توضیح کے لیے یہ امر ذہین نشین رہنا چاہیے کہ یہاں علماء کے مختلف مذاہب ہیں اوّل بعض علماء فرماتے ہیں کہ نصوص میں اصل "عدمِ تعلیل" ہے تاوقتیکہ کوئی دلیل تعلیل قائم ہو جائے دوم بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ ہر اُس وصف کے ساتھ تعلیل ہو جو تعلیل کی صالح ہے مگر یہ کہ کوئی مانع عن البعض پایا جائے سوم جمہور علماء کا مختار یہ ہے کہ نصوص میں بعض اُن اوصاف سے تعلیل جاری ہوتی ہے جو اس امر کی صالح ہوں کہ اُن کی طرف حکم کی اضافت ہو تو اِس وقت ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ تمام اوصاف میں سے یہی وصف، حکم کی علت ہے پس وہ دلیل یا تو نص ہوگی خواہ وہ صراحۃً دلالت کرے یا اشارۃً یا اجماع ہوگا بلا خلاف اور نص و اجماع نہ ہونے کی صورت میں ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اطراد کافی ہے اور اطراد کا مطلب یہ ہے کہ علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم نہ پایا جائے اور بعض کا کہنا ہے کہ اطراد یہ ہے کہ صرف علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے کیونکہ معدوم، علت ہونے کی صلاحیّت نہیں رکھتا ہے اور اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ وصف محض اطراد سے حجۃ نہیں ہوگی کیونکہ اطراد جس طرح حکم اور اس کی علت میں پایا جاتا ہے اسی طرح وہ حکم اور اس کی شرط میں بھی پایا جاتا ہے پس یہاں ایک ایسے امر کا ہونا ضروری ہے جس سے وصف کا علت ہونا سمجھا جائے اور اسی امر کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "الصالح المعدّل بظہور اثرہ فی جنس الحکم المعلل بہ" سے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس وصف کو نص کے حکم کی علت قرار دیا گیا ہے اُس کے لیے دو اُمور کا پایا جانا ازحد ضروری ہے ان میں سے ایک امر صلاحیّت ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "الصالح" سے اشارہ کیا ہے اور دوسرا امر عدالت ہے جس کی طرف اپنے قول "المعدّل الخ" سے اشارہ کیا ہے باقی ان دو امور کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے کہ وصف بمنزلہ شاہد کے ہے جس طرح شاہد کے لیے وصف صلاحیّت (یعنی عقل و بلوغ و حریّت و اسلام) اور وصف عدالت یعنی دیانت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وصفِ مذکور کے لیے بھی اِن دو وصفوں کا ہونا ضروری ہے پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اِن دو وصفوں کا ذکر شروع کرتے ہوئے اوّلاً وصفِ صلاحیۃ کا بیان فرمایا کہ وصف کی صلاحیّت سے ہماری مُراد یہ ہے کہ وصف، حکم کے موافق ہو بایں طور کہ حکم کی اُس کی طرف اضافت صحیح ہو اور وہ وصف، حکم کے بعید و مخالف نہ ہو جیسے اسلام کیونکہ زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے فرقت و جدائی کی نسبت،

اسلام کی طرف صحیح نہیں ہے جیساکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف فرقت وجدائی کی نسبت کی ہے
بلکہ یہاں فرقت وجدائی اور نکاح ٹوٹنے کی علۃ زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنے سے انکار ہے پس وصف اِبا
یعنی اسلام قبول کرنے سے انکار فرقت کے موافق ہے اس کی طرف فرقت کا منسوب ہونا صحیح ہے بخلاف اِسلام کے کیونکہ
اسلام تو حقوق کا محافظ ہے حقوق کے لیے قاطع نہیں ہے:

قولہ وھوان یکون الخ یعنی وصف کے موافق ومناسب ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ وصف اُن علل کے موافق
ہو جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور سلف سے منقولہ ہیں بایں طور کہ اس مجتہد کی علۃ اس علۃ کے موافق ہو جس
کے ساتھ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمھم اللہ تعالیٰ نے استنباط فرمایا
ہے اور اِس مجتہد کی علۃ، اس کے مخالف نہ ہو کیونکہ حضور نبی مکرّم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنھم اور
تابعین رحمھم اللہ تعالیٰ احکام کے لیے اُن اوصاف سے تعلیل فرماتے تھے جو احکام کے موافق ہوتیں اور اُن اوصاف
سے تعلیل نہیں فرماتے تھے جو احکام کے بعید ومخالف ہوتیں، ہماری اس تقریر سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا کہ مصنف
رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "ان یکون الخ" بطریقِ تمثیل ہے اور اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ" ملائمۃ وموافقۃ یہ ہے
کہ وصف شارع کے نزدیک معتبر ہو کیونکہ اِس معنی کی بناء پر ملائمۃ وتاثیر میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ ملائمۃ کا وہی
معنی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے ہاں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ملائمۃ، مناسبۃ سے اخص ہے کیونکہ
مناسبۃ یہ ہے کہ وصف، منہاج مصالح کے مطابق ہو بایں حیثیت کہ اگر اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو وصف،
حکم کو شامل ہو جیسے حرمۃِ خمر کے لیے اِسکار ہے کیونکہ اِسکار ایسی وصف ہے جو اُس عقل کو زائل کر دیتی ہے جس پر مدارِ
تکلیف ہے بخلاف خمر کی دیگر اوصاف کے کیونکہ یہ اوصاف حرمۃِ خمر کے لیے صالح نہیں ہیں اور ملائمۃ یہ ہے کہ وصف
شارع کے نزدیک معتبر ہو اور امرِ مناسب تو کبھی شارع کے نزدیک معتبر ہوتا ہے اور کبھی نہیں پس جب اصحاب
شافعی رحمھم اللہ تعالیٰ نے وصف میں ملائمۃ کا اعتبار کیا ہے تو ان کو تاثیر کے ذکر کرنے کی حاجۃ نہیں ہے یہی وجہ ہے
کہ انہوں نے اسی قید یعنی ملائمۃ کے ساتھ اکتفاء کیا ہے تو ہمارے نزدیک وصف کے ساتھ اس کے مؤثّر ہونے
کے بعد ہی عمل واجب ہوتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ملائمۃ، اُس مناسبۃ کے مرادف ہے جس کے معنی میں تاثیر
ماخوذ نہ ہو اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصف کے مخیّل (یعنی دل میں صحت کا خیال ڈالنے

والی) ہونے کے بعد عمل واجب ہوتا ہے کیونکہ آپ کے نزدیک ملائمۃ میں تاثیر موجود ہے ؛ "فافھم ھذا المقام فانہ من مزال الاقدام"

قولہ کقولنا فی الثیّب الخ ولایۃ نکاح کی علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک صغر (نابالغ) ہونا علت ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک باکرہ ہونا علت ہے ان دونوں علتوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے ایک مادہ اجتماعی ہوگا اور دو مادّے افتراقی، مادہ اجتماعی یہ ہے کہ لڑکی نابالغ باکرہ، اس میں بالاتفاق اس لڑکی پر حقِ ولایت حاصل ہے کیونکہ اس صورت میں ہمارے اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک علت پائی جاتی ہے اور ایک مادہ افتراق یہ ہے کہ لڑکی بالغہ اور باکرہ ہو تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر حق ولایت حاصل ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں اور دوسرا افتراقی مادّہ یہ ہے کہ لڑکی نابالغ اور ثیّب ہو تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقِ ولایت حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں علت معدوم ہے اور ہمارے نزدیک اس پر حقِ ولایت حاصل ہوگا یعنی اس کا ولی اس کی رضاء کے بغیر اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ یہ نابالغ ہے پس یہ نابالغ باکرہ کے مشابہ ہوگی کیونکہ وصفِ صغر (نابالغ ہونا) دونوں صورتوں میں موجود ہے تو جس طرح باکرہ صغیرہ پر حقِ ولایت حاصل ہے اسی طرح ثیّب صغیرہ پر بھی حقِ ولایت حاصل ہوگا ؛ تو یہ ولایتِ نکاح کی، وصف ملائم کے ساتھ تعلیل ہے اور وصفِ ملائم وہ صغر ہے کیونکہ یہ وصف اس کے لائق ہے کہ اس کی طرف ولایتِ نکاح کی اضافت کی جائے کیونکہ صغر ولایتِ نکاح میں مؤثر ہے (متن میں "مناکح" کا لفظ استعمال ہوا ہے تو مناکح یا تو مُنکَح بضم المیم وفتح الکاف کی جمع ہے اس صورت میں انکاح سے مصدر میمی ہے یا یہ مَنکَح بفتح المیم والکاف کی جمع ہے تو اس صورت میں یہ ظرف زمان ومکان ہے یعنی ولایۃ تثبت فی وقت النکاح او فی مکانہ اور بعض کا قول ہے کہ مناکح، منکوحہ کی جمع ہے مگر یہ قول ضعیف سخیف ہے کیونکہ قیاس مناکیح ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ولایتِ نکاح عجز کے سبب سے ثابت ہوتی ہے اور عجز لڑکی صغیرہ میں متحقق ہوتا ہے کیونکہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرّف کرنے سے عاجز ہے اور یہ نہیں جانتی کہ ان امور کو کس طرح سرانجام دے بخلاف باکرہ کے کیونکہ باکرہ بالغہ اپنے نفع اور نقصان کو اچھی طرح جانتی ہے تو اس پر ولایت کی حاجت نہیں ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "لما یتصل بہ الخ"

یعنی ولایت نکاح میں یہ صغر مؤثر ہے جیسا کہ طواف طہارت سؤر ہرہ میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری متصل ہے کہ گھر میں بلی کی رہائش اور بار بار آمد و رفت کی بناء پر اس سے بچنا مشکل ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ نکاح کی علت صغر ہے اور وہ اُس وصف طواف کے موافق ہے جس کو حضور نبیٔ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عدم نجاستہ سؤر ہرہ میں اعتبار فرمایا ہے اس لحاظ سے کہ دونوں میں حرج اور ضرورت پائی جاتی ہے جس طرح ہرہ (بلی) میں ضرورت کے پیشِ نظر طواف، سؤر ہرہ کی عدم نجاست کے لیے علت ہے اسی طرح صغر، ولایتِ نکاح میں ضرورت کے پیشِ نظر ولایت نکاح کی علت ہے پس یہ تعلیل حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیل کے موافق ہے جس طرح حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصفِ طواف حکم عدمِ نجاستہ کے موافق ہے اسی طرح وصفِ صغر حکم ولایتِ نکاح کے موافق ہے لہٰذا یہ دونوں وصفیں اس امر کی صالح ہیں کہ ان کی طرف حکم منسوب ہو اور یہ ہے ملائمۃ کا معنی ؛

وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَائِمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِيٌّ وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَائِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا فَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَائِمَةِ فَيُعْرَفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ ؛

ترجمہ : اور وصف کے ساتھ ملائمۃ سے پہلے عمل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وصف امر شرعی ہے اور جب ملائمۃ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک وصفِ صالح کے ساتھ عمل واجب نہیں مگر عدالت کے بعد پس عدالت اثر ہے کیونکہ وصف باوجود قیام ملائمۃ

کے رد کا احتمال رکھتی ہے تو وصف کی صحت اور جگہوں میں سے کسی جگہ میں اس کے اثر ظاہر ہونے کے سبب سے معلوم ہوگی جیسے ولایتِ مال میں صغر کا اثر ہے اور ظہور اثر سے وصف کی صحت کی معرفت، ظہور اثر سے شاہد کے صدق کی معرفۃ کی نظیر ہے بایں طور کہ شاہد کا صدق اس کے دین کے اثر کے ظہور سے معلوم ہوتا ہے باعتبار اس کے کہ یہ شاہد اُن چیزوں کے ارتکاب سے مجتنب رہے جو چیزیں اس کے دین میں ممنوع ہیں:

تقریر وتشریح قولہ ولا یصح العمل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے وصفِ صالح اور وصفِ معدّل کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف صرف صالح ہو اور معدّل نہ ہو تو اس وصف کے ساتھ عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں ہے اور اگر وصف معدّل بھی ہو تو پھر اس کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اگر وصف صالح ہی نہ ہو تو اِس وصف کے ساتھ ملائمۃ سے پہلے عمل کرنا صحیح نہیں ہے اور وصف کے ساتھ عمل کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کو اصل میں حکم کی علّت قرار دیا جائے اور اس وصف کے فرع میں پائے جانے کی بناء پر اس کے ساتھ فرع میں حکم ثابت کیا جائے، اور ملائمۃ، وصف کی شرطِ اوّل ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصف اپنی شرطِ اوّل یعنی ملائمۃ کے بعد شرطِ ثانی کہ وہ تأثیر ہے کما سیجئ بیانہٗ پر موقوف ہوتی ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِخالۃ پر موقوف ہوتی ہے اور اخالہ کا معنی ہے کہ مجتہد کے دل میں وصف کے علّت ہونے کے خیال کا وقوع بغیر نظر کرنے کسی نصّ اور دوسرے شاہد کے جو اس کی علیت کا حکم کرے وسیّٰہ ماذکرتُ انفا فتذکر:

قولہ لانہ امر شرعی الخ: یعنی ملائمۃ سے پہلے وصف کے ساتھ عمل کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ وصف امر شرعی ہے کیونکہ "عِلل شرعیۃ مثبتۃ للحکم" جن کے بارے ہماری بحث ہو رہی ہے ان کی صحت شارع کی جانب سے اُس وقت معلوم ہوتی ہے جبکہ یہ اُن علل کے موافق ہوں جو سلف سے منقول ہیں تو اس موافقۃ والے معنی کے ظہور سے قبل وصف کے ساتھ کس طرح عمل کیا جا سکتا ہے کیونکہ "الملائمۃ فی الوصف" بمنزلہ "صلاحیۃ شاھد" کے ہے اور صلاحیۃ کے بغیر شاھد کی شہادت قبول نہیں کی جاتی پس اسی طرح ملائمۃ کے بغیر وصف کے ساتھ عمل کرنا درست نہیں ہوگا:

قولہ واذا ثبت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وصف کے لیے جب ملائمۃ ثابت ہو جائے تو اس وصف صالح کے ساتھ عمل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ جائز ہے بایں معنی کہ اگر اس کے ساتھ عمل کیا جائے تو عمل مذکور نافذ ہو جائے گا اور جب وصف کے لیے عدالۃ ثابت ہو جائے یعنی تاثیر تو ہمارے نزدیک معدّل کے ساتھ عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے (اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اصحاب کے نزدیک ملائمت کے بعد وصف کے ساتھ عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مگر اخالت کے ساتھ) بہرحال ہمارے نزدیک وصف کے ساتھ عمل کرنا تب واجب ہوتا ہے جب اس میں عدالت کا ظہور ہو جس طرح قاضی کے لیے رجل صالح للشہادۃ مستور الحال کی شہادت کے ساتھ فیصلہ کرنا واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کی دیانت ظاہر نہ ہو جائے ہاں اگر قاضی نے رجل صالح للشہادۃ مستور الحال کی شہادت کے ساتھ فیصلہ دے دیا تو یہ جائز ہوگا پس اسی طرح وصف کا حال ہے تو وصفِ مذکور کے ساتھ اس وقت تک عمل کرنا واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی عدالت کا ظہور نہ ہو پس عدالت اثر ہے کیونکہ شارع کی جانب سے وصفِ مذکور ملائمت کے قیام کے باوجود ردّ کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ قیامِ صلاحیت کے باوجود شاہد ردّ کا احتمال رکھتا ہے (شاہد کی صلاحیت سے مُراد اس کا عاقل بالغ حُر مسلم ہونا ہے) کیونکہ عقلاء احرار مسلمین بالغین میں سے بعض فاسق ہوتے ہیں تو وہ مردود الشہادۃ ہوں گے اسی طرح بعض اوصاف اس امر کی صالح ہوتی ہیں کہ اُن کو حکم کی علّت قرار دیا جائے لیکن وہ شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتی ہیں کیونکہ وصف شارع کے علّت قرار دینے سے علّت بنتی ہے خود بنفسہ علّت نہیں ہوتی ہے پس وصف کی صحت کسی اور جگہ میں اس وصف کے اثر ظاہر ہونے کے سبب سے معلوم ہوگی بایں طور کہ نصّ یا اجماع سے وصف کا حکم کے لیے علّت ہونا ثابت ہو اور اس کی چار صورتیں ہیں اوّل یہ ہے کہ عینِ وصف کا اثر، عینِ حکم میں ظاہر ہو اور یہ قسم متفق علیہ ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تاثیر خاص طور پر اسی نوع میں منحصر ہے جیسے عینِ طواف کا اثر عینِ سؤرِ ہرّہ میں کیونکہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد سے طواف کا "عین اس حکم" کے لیے علّت ہونا ثابت ہوا ہے اور وہ حکم "عدمِ نجاست سؤرِ ہرّہ" ہے **دوم** یہ ہے کہ عینِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے صغر ہے کیونکہ صغر کا "ولایتِ نکاح" میں علّت ہونا اجماع سے ظاہر ہوا ہے اور ولایتِ مال، حکمِ نکاح کی جنس ہے تو اس مجانست کے سبب سے صغر کو ولایتِ نکاح میں بھی علّت بنانا درست ہے **سوم** یہ ہے کہ جنسِ وصف کا اثر

عینِ حکم میں ظاہر ہو جیسے جنون ہے کہ اس کا اِسقاطِ صلوٰۃ کے لیے علّت ہونا نص سے ثابت ہوا ہے اور جنون، اغماء کی جنس ہے تو جب جنون کا سقوطِ صلوٰۃ کے لیے علّت ہونا ثابت ہو گیا پس اغماء کو بھی سقوطِ صلوٰۃ کے لیے علّت بنانا صحیح ہو گا چہارم یہ ہے کہ جنسِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے مشقتِ سفر ہے کیونکہ مشقتِ سفر کا سقوطِ رکعتیں کے لیے علّت ہونا نص سے ثابت ہوا ہے پس مشقتِ حیض کی جنس ہے اور سقوطِ رکعتیں، سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کے اعتبار سے حیض کو سقوطِ صلوٰۃ کے لیے علّت بنانا صحیح ہے اگرچہ یہ حکم یعنی حائض سے سقوطِ صلوٰۃ "قرآنِ مجید سے ثابت ہے (ان اقسامِ اربعہ میں سے پہلی تین اقسام بالاتفاق مقبول ہیں اور قسمِ چہارم میں اختلاف ہے اور راجح و مختار یہ ہے کہ یہ بھی حجت ہے اس سے بھی علیت کا ظن غالباً حاصل ہو جاتا ہے) اور یہاں تعمیم ہے خواہ وصف کا حکم کے لیے علّت ہونا اُسی نص سے ثابت ہو جس میں حکم ثابت ہے جیسے طواف ہے کیونکہ طواف وصف ہے اور وہ "عدمِ نجاست ہرّہ" کے حکم کے لیے علّت ہے تو طواف کی اس حکم کے لیے علیّت اُس نص (حدیث شریف) سے ثابت ہے جس میں یہ حکم وارد ہوا ہے: اور خواہ وصف کا حکم کے لیے علّت ہونا اُس نص کے غیر نص سے ثابت ہو جس میں حکم وارد ہوا ہے جیسے سُکر ہے کیونکہ سُکر، حرمتِ خمر کے حکم کی علّت ہے اور حرمتِ خمر قرآنِ پاک سے ثابت ہے اور اس حرمت کے لیے سُکر کا علّت ہونا قرآنِ پاک سے ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بعض احادیث سے ثابت ہے جیسے حضور نبیِّ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد "کل مسکر حرام" اور خواہ وصف کا علّت ہونا صراحتِ النّص یا اجماع سے ثابت ہو بایں قول کہ "ھذا حرام لاجل ھذا یا " لانہ کذا یا علۃ کذا" اور خواہ وصف کا علّت ہونا بالاشارۃ ثابت ہو یا بالکنایہ: بایں طور کہ حکم کے ساتھ وہ چیز مقارن ہو کہ اگر وہ چیز یا اس کی نظیر تعلیل کے لیے معتبر نہ ہو تو یہ تعلیل بعید ہو گی پس اس چیز کو استبعاد کے دُور کرنے کے لیے تعلیل پر محمول کیا جائے گا واللہ اعلم بالصّواب:

قولہ کاثر الصغر الخ یہ تاثیر کی صورِ اربعہ میں سے دوسری صورت کی مثال ہے یعنی جیسے ولایتِ مال میں صغر کا اثر ہے اور ظہورِ اثر سے صحتِ وصف کی معرفت ظہورِ اثر سے صدقِ شاہد کی معرفت کی نظیر ہے بایں طور شاہد کا صدق اس کے دین کے اثر کے ظہور سے معلوم ہوتا ہے بایں اعتبار کہ شاہد اُن امور کے اِرتکاب سے رُکا ہوا ہے جو امور اس کے دین میں ممنوع ہیں تو جس طرح صدقِ شاہد صلاحیّت کے بعد اس کے معاصی اور کبائر کے اِرتکاب سے مجتنب ہونے کے سبب سے معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کے بعد اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ہے پس

اسی طرح صحت وصف اس وصف کے حکم کے لیے علّت ہونے میں ملائمت کے بعد تأثیر سے معلوم ہوتی ہے اور تأثیر سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کا اثر کسی جگہ میں نص یا اجماع کے ساتھ ظاہر ہوا ہو حتیٰ کہ اس تأثیر کے بعد وصف کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهِ دُوْنَ الظُّهُوْرِ

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علّت اپنے اثر کے سبب سے علّت بنتی ہے تو ہم نے قیاس پر اُس استحسان کو مقدّم کیا (یعنی ترجیح دی) ہے جو کہ قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوّی ہو اور قیاس کو اس کے اثرِ باطن کی صحت کی بناء پر اُس استحسان پر ترجیح دی ہے جس کا اثر ظاہر ہو اور اس کا فساد خفی ہو کیونکہ اعتبار اثر کی قوّت و صحت کا ہوتا ہے ظہور کا نہیں۔

تقریر وتشریح قولہ ولما صارت العلّۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قیاس حجّتِ شرعیّہ ہے اور استحسان ایک ایسا امر ہے جو صرف حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دریافت ہے اور حنفیہؒ کبھی کبھی اس استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیتے ہیں تو کیا یہ دلیل شرعی کو دلیل غیر شرعی کے مقابلہ میں ترک کرنا نہیں ہے، اور اگر استحسان کو بھی دلیل شرعی تسلیم کیا جائے تو ادلہ شرعیّہ پانچ ہوجائیں گی جبکہ وہ تو چار ہیں:۔

جواب کی تقریر سے قبل تمہیدًا چند امور مدِّ نظر رہنے چاہئیں اوّلًا ہمارے نزدیک کسی علّت کا علّت ہونا

اثر کے سبب سے ہوتا ہے اِخالۃ اور طرد سے نہیں کما ذہب الیہ غیرنا (اِخالہ کا معنی یہ ہے کہ مجتہد کے دل میں وصف کے علّت ہونے کی صحت وقبول کے خیال کا واقع ہونا کمامرّ غیر مرّۃ اور طرد کا معنی یہ ہے کہ علّت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے اور علّت کے نہ پائے جانے سے حکم نہ پایا جائے اور بعض کہتے ہیں کہ طرد یہ ہے کہ علّت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے بہرحال طرد کی کوئی بھی تعریف کی جائے ہمارے نزدیک یہ حجّت نہیں جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو) ثانیاً استحسان کا لغوی معنی "عدّالشئ حسناً" ہے یعنی کسی شئی کے حسین ہونے کا اعتقاد رکھنا کہا جاتا ہے "استحسنتہ کذا" کہ میں اس کے حسین ہونے کا اعتقاد رکھتا ہوں اور استحسان کا اصلاحی معنی "القیاس الخفی" ہے۔ ثالثاً ترجیح کا دارومدار اثر کی قوّت وضعف پر ہوتا ہے اس کے ظہور وخفاء پر نہیں کیونکہ بسا اوقات بعض چیزیں ظاہر ہوتی ہیں اور بعض خفی مگر خفی کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُس میں قوّت ہو جیسے آخرت ہے اس کو باوجود اس کے مخفی اور باطن ہونے کے دنیا جو کہ ظاہر ہے پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ اُس میں دُنیا کی بنسبت قُوّت ہے کیونکہ اس میں دوام وبقاء ہے جبکہ دنیا میں فناء ہے۔ اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ قیاس دو قسم ہے قیاسِ جلی (یعنی قیاسِ معروف) اور قیاسِ خفی (کہ جس کا نام استحسان ہے) اور قیاس کی اِن دونوں قسموں میں سے جب ایک قسم کا اثر قوی ہو اور دوسری قسم کا ضعیف تو جس کا اثر قوی ہوگا اس قسم کو دوسری پر ترجیح ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک علیّت کا مدار اثر پر ہے اِخالہ اور طرد پر نہیں ہے اور ترجیح کا مدار قُوّت وصحت پر ہے ظہور وخفاء پر نہیں ہے تو ہم نے استحسان (جو کہ قیاس خفی ہے) کو اس کے اثر کی قُوّت کی بناء پر قیاس پر ترجیح دی ہے جس کا اثر ظاہر ہو اور اُس کا فساد خفی کیونکہ اعتبار اثر کی قُوّت وصحت کا ہوتا ہے ظہور کا نہیں: اس تقریر سے یہ امر واضح ہو گیا کہ استحسان، حجج اربعہ سے خارج نہیں ہے حتّٰی کہ ادلہ شرعیہ کے خمسہ ہونے کا قول کیا جائے بلکہ یہ قیاس کی ایک قسم ہے اور جب اس کا اثر قوی ہو تو ہم اس کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں پس ہم پر یہ اعتراض ہرگز وارد نہیں ہو سکتا کہ تم غیر دلیل شرعی سے دلیل شرعی کو ترک کر دیتے ہو کیونکہ استحسان ادلہ شرعیہ اربعہ میں سے ایک دلیل شرعی ہے بلکہ صورتِ مذکورہ میں قیاس جلی سے اقوی ہے:

وَبَیَانُ الثَّانِیْ فِیْ مَنْ تَلَاۤ اٰیَۃَ السَّجْدَۃِ فِیْ صَلٰوتِہٖ اَنَّہٗ یَرْکَعُ

بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَخَرَّ رَاكِعًا وَّ
أَنَابَ وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا
بِالسُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهُ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا أَثَرٌ ظَاهِرٌ
فَأَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ أَوْلٰى بِأَثَرِهِ
الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً
مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ
مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِي الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ
سُجُوْدِ الصَّلٰوةِ وَالرُّكُوْعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ
الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوْلٰى مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهٰذَا
قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهُ، وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصٰى ؛

ترجمہ : امرین میں سے قسم ثانی کا بیان اُس شخص کے حق میں جس نے اپنی نماز میں سجدے کی آیت تلاوت کی یہ ہے کہ وہ رکوع میں اس سجدہ تلاوت کی نیت کرے تو یہ قیاساً جائز ہے کیونکہ اس کے ساتھ نص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وخرّ راکعاً وّ اناب" اور استحسان میں یہ مصلی کو کافی نہیں ہوگا کیونکہ شرع شریف نے ہمیں سجدہ کا امر کیا ہے اور رکوع، سجدہ سے تعظیم کے اعتبار سے کم مرتبہ ہے جیسا کہ نماز کا سجدہ، رکوع میں ادا نہیں ہوسکتا ہے پس یہ اثر ظاہر ہے (اور بادی النظر میں) قیاس کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس کا ثبوت محض مجاز کے ساتھ

ہے لیکن قیاس اپنے اثرِ باطن کے اعتبار سے استحسان سے اَولیٰ ہے اور قیاس کے اثرِ باطن کا بیان یہ ہے کہ عند التلاوۃ سجدہ قربت مقصودہ کے طور پر مشروع نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور سجدۂ تلاوت سے تو صرف تواضع مقصود ہوتی ہے اور نماز میں جو رکوع ہے وہ تواضع کا فائدہ دیتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے اور بخلاف اُس رکوع کے جو نماز میں نہ ہو پس اثرِ خفی مع فسادِ ظاہر (کما ہو فی القیاس المذکور) اَولیٰ ہوا اثر ظاہر مع فساد خفی سے (کما ہو فی الاستحسان المذکور) اور یہ قسم (یعنی قیاس کی استحسان پر ترجیح) قلیل الوجود ہے: اور قسم اوّل (یعنی استحسان کی قیاس پر ترجیح) کثیر الوجود ہے (قسمِ اوّل کی امثلہ پر اطلاع کا ارادہ ہو تو ہدایہ شریف کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ اس میں اس قسمِ اوّل کی بے شمار مثالیں موجود ہیں اسی لیے یہاں اس کی مثال مذکور نہیں ہوئی ہے)

تقریر و تشریح قولہ وبیان الثانی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسمِ ثانی "یعنی تقدیم القیاس علی الاستحسان" کی مثال سے توضیح فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ نمازی جب اپنی نماز کے دوران سجدہ کی آیت تلاوت کرے اور سجدۂ تلاوت کے رکوع میں ادا کرنے کا ارادہ کرے بایں طور کہ وہ نماز کے رکوع اور سجدۂ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کرے جیسا کہ حفاظ میں معروف ہے تو یہ ہمارے نزدیک قیاساً جائز ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خضوع میں متشابہ ہیں اور اسی لیے رکوع کے اسم کا سجدہ پر اطلاق ہوا ہے ارشادِ باریٔ تعالیٰ ہے" وخرّ راکعًا وّ اناب " اس آیتِ مبارکہ میں رکوع سے مراد سجدہ ہے کیونکہ خرور کا معنی ہے آدمی کا زمین پر گرنا اور آدمی کا زمین پر گرنا حالتِ رکوع میں متحقق نہیں ہوتا بلکہ اس کا تحقق تو سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے پس یہ امر ظاہر ہو گیا کہ آیت مذکورہ میں رکوع سے مراد سجدہ ہے تو جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ رکوع اور سجدہ خضوع میں متشابہ ہیں اور سجدۂ تلاوت میں مقصود خضوع ہی ہے لہٰذا قیاس چاہتا ہے کہ اگر نماز کے رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرے تو سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں میں وصفِ خضوع مشترک ہے:

قولہ وفی الاستحسان الخ یعنی استحسان کے اعتبار سے سجدۂ تلاوت رکوع میں جائز نہیں ہے کیونکہ شرع شریف نے ہمیں سجدہ کا امر فرمایا ہے اور سجدۂ غایتِ تعظیم کا نام ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ کی بنسبت کم مرتبہ ہے اسی لیے نماز میں ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا پس اسی طرح سجدۂ تلاوت ہے اور اس کی طرف مصنف

رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "کسجود الصلوٰۃ" سے اشارہ کر رہے ہیں تو رکوع کا سجدہ کے غیر ہونا اور ایک کا دوسرے کے ساتھ اداء نہ ہونا یہ اثر ظاہر ہے یعنی بادی النظر میں ہے باقی نظر دقیق سے تو اس میں فساد ہے اسی لیے قیاس کو اس پر ترجیح ہے ہاں قیاس میں بادی النظر سے ضعف ہے لیکن اس کے اثر باطن کے اعتبار سے قوت ہے:

قولہ فاما وجہ القیاس الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے بادیٔ النظر میں قیاس کے ضعف کا بیان فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت مجاز کے ساتھ ہے کیونکہ مشابہت فی التقرب کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے ذکر میں رکوع کو سجدہ کے قائم مقام فرمایا ہے اور مجاز، حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے تو قیاس کی بناء مجاز پر ہے اور استحسان کی بناء حقیقت پر ہے تو یہ وجہ ہے استحسان کے اثر کے ظہور کی اور بادی النظر میں قیاس کے فساد کی:

قولہ لکن القیاس اولیٰ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قیاس کے اثرِ باطن کا ذکر فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس اگرچہ بادیٔ النظر میں فاسد ہے اور استحسان صحیح ہے لیکن نظرِ دقیق سے قیاس، استحسان سے اولیٰ ہے کیونکہ قیاس کا اثرِ باطن قوی ہے اور استحسان کا اثر ضعیف ہے، قیاس کے اثرِ باطن کا بیان یہ ہے کہ سجدہ عند التلاوت قربت مقصودہ کے طور پر واجب نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ یہ نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا اگر یہ قربت مقصودہ ہوتا تو نذر سے واجب ہوتا پس یہ اس کے قربتِ مقصودہ نہ ہونے پر دلیل ہے سجدۂ تلاوت سے مقصود صرف تواضع ہے تاکہ مطیع منقاد، عاصی متکبر سے ممتاز ہو جائے جیسا کہ اس پر آیات السجود دلالت کرتی ہیں ارشادِ باریٔ تعالیٰ ہے "وللہ یسجد من فی السمٰوٰت والارض طوعا وکرھا" اور دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے "الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السمٰوٰت ومن فی الارض الآیۃ" یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے اہل السماء والارض تواضع کرتے ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ ان مواضع میں سجدہ سے تواضع مقصود ہے اور نماز میں جو رکوع ہے وہ تواضع کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتا ہے پس یہ جائز ہے کہ اشتراک علت (یعنی تواضع) کی بناء پر رکوع، سجدہ کے قائم مقام ہو جائے پس یہ تواضع، قیاس کا اثرِ باطن ہے:

قولہ بخلاف سجود الصلوٰۃ: یہ استحسان کے ضعفِ باطن کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ سجدۂ نماز، قربتِ مقصودہ ہے حتیٰ کہ یہ نذر سے لازم ہو جاتا ہے لہٰذا جب یہ قربت مقصودہ ہوا تو یہ اپنے غیر (یعنی رکوع) سے

ادا، نہیں ہوسکتا تو اس پر سجدۂ تلاوت کو قیاس نہیں کرسکتے کیونکہ سجدۂ تلاوت تو قربت غیر مقصودہ ہے پس سجدۂ تلاوت کو سجدۂ نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے لہٰذا سجدہ تلاوت تو نماز کے رکوع میں اداء ہوسکتا ہے سجدۂ نماز نماز کے رکوع میں اداء نہیں ہوسکتا:

قولہ والرکوع فی غیرھا: یعنی جس طرح سجدۂ تلاوت کا سجدۂ نماز پر قیاس فاسد ہے اسی طرح نماز کے رکوع کا غیر نماز میں رکوع پر قیاس فاسد ہے وہ قیاس یوں کیا جاتا ہے کہ سجدۂ تلاوت، اُس رکوع میں اداء نہیں ہوسکتا جو نماز میں نہ ہو پس اسی طرح سجدۂ تلاوت اُس رکوع میں بھی اداء نہیں ہونا چاہیے جو نماز میں ہو تو یہ قیاس امعانِ نظر میں فاسد ہے اگرچہ بادیٔ النظر میں صحیح ہے وجہ فساد یہ ہے کہ رکوع، غیر نماز میں عبادت نہیں ہے اور جو رکوع نماز میں ہوتا ہے وہ عبادت ہے اور جس رکوع میں سجدۂ تلاوت اداء ہوسکتا ہے اُس کا عبادت ہونا شرط ہے تو پھر سجدۂ تلاوت کی عدم ادائیگی کے بارے ایک رکوع کو دوسرے رکوع پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے پس قیاس کا اثر خفی "مع فسادِ ظاہر" استحسان کے اثر ظاہر "مع فساد خفی" سے اولیٰ ہے:

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهٗ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ اَوِ الْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْاٰبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهٗ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ يُنْكِرُ وُجُوْبَ التَّسْلِيْمِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثِيْنَ وَالْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ

بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ ؛

ترجمہ: پھر وہ استحسانی حکم جو قیاسِ خفی کے ذریعہ ثابت ہو اُس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اُس استحسانی حکم کے جو حدیث یا اجماع یا ضرورت کے ذریعہ ثابت ہو جیسے بیع سَلَم اور استصناع اور حیاض اور کنوؤں اور برتنوں کی تطہیر، کیا تمھیں علم نہیں کہ اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو جائے تو قیاس جلی کے اعتبار سے اختلافِ مذکور بائع پر یمین (قسم اٹھانے) کو واجب نہیں کرتا کیونکہ بائع مدعی ہے اور استحسان کے اعتبار سے اختلافِ مذکور بائع پر بھی یمین کو واجب قرار دیتا ہے کیونکہ بائع اُس ثمن پر جس کا مشتری نے دعویٰ کیا ہے مبیع کی تسلیم (حوالگی) کے واجب ہونے کا منکر ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین کی طرف متعدی ہوتا ہے اور بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوتا ہے البتہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اختلافِ مذکور کی وجہ سے بائع پر یمین کا واجب ہونا صرف حدیث شریف سے ثابت ہے درانحالیکہ یہ قیاس کے مخالف ہے پس حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسف کے نزدیک اس حکم کا تعدیہ صحیح نہیں ہے ؛

تقریر وتشریح قولہ ثم المستحسن الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی توضیح کے لیے یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ استحسان ایسی دلیل ہے جو قیاس جلی کے لیے معارض ہوتی ہے اور وہ دلیل جو قیاس جلی کے لیے معارض ہوتی ہے وہ نص اور اجماع اور ضرورت اور قیاسِ خفی ہے پہلی قسم کو استحسان بالاثر اور دوسری کو استحسان بالاجماع اور تیسری کو استحسان بالضرورۃ اور چوتھی قسم کو استحسان بالقیاس کہا جاتا ہے، اور جس طرح قیاس جلی سے شرعی حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح اِن اقسام اربعہ میں سے ہر ایک سے شرعی حکم ثابت ہوتا ہے لیکن وہ حکم جو قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے وہ فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہ حکم جو ان اقسام مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی نہیں تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "ثم المستحسن الخ" سے ان اقسام اربعہ میں سے متعدی اور غیر متعدی کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ استحسانی حکم جو قیاسِ خفی کے ذریعہ ثابت ہو اُس کا فرع کی طرف تعدیہ صحیح ہے کیونکہ یہ (استحسان) من کل الوجوہ قیاس ہے ان میں اگر کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ خفی ہے اور

دوسرا جلی ہے باقی دونوں قیاس ہی ہیں جس کی خاصیت حکم کا فرع کی طرف تعدیہ ہے بخلاف استحسان کی دوسری قسموں کے یعنی استحسان بالاثر اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورۃ کے کیونکہ ان اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک سے جو استحسانی حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں ثابت ہوتا ہے وہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ بر کسی علت کے ساتھ معلول نہیں ہے حتیٰ کہ اشتراک علت سے اس کا تعدیہ صحیح ہو بلکہ یہ قیاس کے برخلاف ہوتا ہے یہ تو نص اور اجماع اور ضرورت سے ثابت ہوتا ہے ::

قولہ کالسلم : یہ استحسان بالاثر کی مثال ہے کیونکہ قیاس جلی کے اعتبار سے تو بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہیے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن یہ نص (یعنی حدیث شریف) سے ثابت ہے وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے " من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم " کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے (یعنی نقد ثمن وصول کر کے مبیع کو اپنے ذمہ ادھار رکھنا چاہے) تو وہ بایں صورت کرے کہ مسلم فیہ یعنی مبیع کا کیل یا وزن اور ادائیگی کی مدت معلوم ہو" بس اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہے لہٰذا بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے اس کے غیر کسی اور معدوم میں بیع جائز نہیں ہوگی ::

قولہ والاستصناع : یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے کیونکہ جوازِ استصناع پر اجماع منعقد ہوا ہے اور استصناع یہ ہے کہ خریدنے کی شرط پر آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا مثلاً کسی شخص کو کہے کہ میرے لیے اتنی قیمت پر کپڑے کی ایک قمیص بنا دے اور اس کی کیفیت اور اس کی مقدار بیان کر دے لیکن کسی وقت کا تعین نہ کرے (اور کبھی قیمت کا ایک حصہ بیعانہ کے طور پر دیا جاتا ہے) تو قیاس جلی کے اعتبار سے یہ بیع صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ یہ حقیقۃً معدوم کی بیع ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہے لیکن اُمتِ محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور اس کے جواز پر بغیر نکیر کے اجماع کر لیا ہے تو یہ حکم اجماع سے ثابت ہے درانحالیکہ یہ قیاس کے مخالف ہے پس اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہوگا ::

قولہ وتطہیر الحیاض الخ : یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے کیونکہ جب حوض اور کنواں ناپاک ہو جائیں تو قیاس کے اعتبار سے یہ کبھی پاک نہ ہوں گے کیونکہ ان سے تمام پانی کا نکالنا اس حیثیت سے کہ ان میں ایک قطرہ پانی کا نہ رہے اور اس کے بعد حوض اور کنویں پر ان کی تطہیر کے لیے پانی ڈالنا جیسا کہ کپڑے وغیرہ کو پاک کرنے کے لیے

اس پر پانی ڈالا جاتا ہے اور بار بار نچوڑا جاتا ہے بہت مشکل ہے پس ضروری طور پر ان کو پاک کرنے کے لیے ان میں پانی داخل کیا جائے گا اور اس سے حوض اور کنویں کی طہارت حاصل نہ ہو سکے گی کیونکہ وہ پانی جو حوض کی طہارت کے لیے اس میں داخل ہوگا اور وہ پانی جو کنویں سے پھوٹے گا وہ نجس کی ملاقات سے نجس ہو جائے گا اور اسی طرح ڈول، پانی سے ملاقات کے وقت نجس ہو جائے گا اور ہمیشہ لوٹتا رہے گا درانحالیکہ وہ نجس ہوگا اور اسی طرح برتن جب ناپاک ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہو سکے گا کیونکہ کپڑے وغیرہ نرم اشیاء کی طرح نچوڑ کر اس سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں ہے لیکن ہم نے عامۃ الناس کے ابتلاء کی ضرورت اور ان اشیاء کو نجس شمار کرنے میں حرجِ عظیم لازم آنے کی بناء پر بطور استحسان حوض اور کنویں سے پانی کے اخراج اور برتن سے پانی کو گرا دینے سے ان کی طہارت کا حکم دیا ہے پس یہ حکم استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ الا تری الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول " والمستحسن بالقیاس الخفی الخ" کی تائید ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کے قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے بایں طور کہ بائع کہے کہ میں نے یہ چیز مثلاً دو سو روپے میں فروخت کی ہے اور مشتری کہے کہ میں نے یہ چیز تم سے ایک سو روپے میں خریدی ہے تو قیاس کے اعتبار سے بائع قسم نہیں اٹھائے گا کیونکہ بائع مدعی ہے اس نے مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کیا ہے اور مدعی پر قسم واجب نہیں ہوتی لہٰذا فیصلہ کی نوعیت یہ ہونی چاہیے کہ بائع، مبیع کو مشتری کے سپرد کر دے اور ثمن کی زائد مقدار سے انکار پر مشتری سے قسم لے لیکن اس مسئلہ میں استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اُٹھائیں کیونکہ غور و فکر سے یہ معلوم ہوگا کہ ثمن کی زائد مقدار سے انکار کے ضمن میں دراصل مشتری بھی بائع پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کے بیان کردہ ایک سو روپے کی ادائیگی کے ساتھ مبیع کی تسلیم بائع پر واجب ہے اور بائع اس ثمن پر مبیع کی تسلیم (حوالگی) واجب ہونے کا منکر ہے اسی طرح بائع، مشتری پر زائد ثمن یعنی دو سو روپے کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس زائد ثمن کی ادائیگی واجب ہونے کا منکر ہے تو گویا بائع اور مشتری دونوں ایک اعتبار سے مدعی ہیں اور دوسرے اعتبار سے منکر ہیں اور منکر پر قسم آتی ہے بایں وجہ دونوں پر قسم اٹھانا واجب ہے پس اگر دونوں قسم اُٹھالیں تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔ اور یہ حکم یعنی بائع اور مشتری دونوں پر قسم اُٹھانے کا وجوب اور قسم اُٹھا لینے کے بعد اس بیع کا فسخ، قیاس خفی سے ثابت ہوا ہے لہٰذا یہ حکم بائع اور مشتری کے فوت ہو جانے کے بعد

وارثین کے حق میں بھی متعدی ہوگا پس اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مقدارِ ثمن میں دونوں کے وارثوں کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو دونوں کے وارث قسم اُٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے جیسا کہ مورثین کے حق میں بیع کو فسخ کیا تھا:۔

قولہ والاجارۃ : یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے اور کرایہ لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اُجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اُٹھائیں اور دفع ضرر کے لیے اجارہ فسخ کر دیا جائے گا کیونکہ عقدِ اجارہ، عقدِ بیع کی طرح فسخ کا قابل ہے:۔

قولہ فامابعد القبض الخ: یعنی اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر مشتری کے قبضہ ہو جانے کے بعد اختلاف پیدا ہو بایں طور کہ بائع کہے کہ میں نے یہ چیز مثلاً دو سو روپے میں فروخت کی ہے اور مشتری کہے کہ میں نے یہ چیز تم سے ایک سو روپے میں خریدی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فقط مشتری قسم اُٹھائے کیونکہ وہ زائد مقدارِ ثمن جس کا بائع کی طرف سے دعویٰ کیا جا رہا ہے منکر ہے اور مبیع اس کے قبضہ میں ہے اس لیے بائع پر تسلیم مبیع کا کوئی دعویٰ نہیں ہو سکتا ہے لیکن اثر (حدیث شریف) "اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا" یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور مبیع موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں اور اپنا اپنا ثمن اور مبیع واپس لے لیں کا تقاضا یہ ہے کہ ہر حال میں دونوں پر قسم اُٹھانا واجب ہے کیونکہ "السلعۃ قائمۃ" کی شرط مطلق ہے جس کی بنا پر مبیع پر قبضہ ہونے اور قبضہ نہ ہونے دونوں صورتوں میں قسم اُٹھانے کا حکم ثابت ہوتا ہے پس یہ استحسان بالاثر ہے شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک بائع اور مشتری کے فوت ہونے کے بعد اگر وارثوں کے درمیان اختلاف ہو جائے تو ان کی طرف یہ حکم متعدی نہیں ہوگا پس قول، مشتری کے وارثوں کا معتبر ہوگا اور تحالف جاری نہیں ہوگا کیونکہ یہ حکم اثر سے ثابت ہوا ہے جو مخالف قیاس ہے لہٰذا یہ اپنے مورد پر بند رہے گا اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور مالک مکان کے مابین مقدار اُجرت میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان دونوں کے قسم اُٹھانے کا حکم متعدی نہیں ہوگا، اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے اُن کے نزدیک ان تمام صورتوں میں تحالف جاری ہوگا:۔

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ

لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ لِأَنَّ فِي الضَّرُورَةِ إِجْمَاعًا وَالْإِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا إِذَا عَارَضَهُ الْاِسْتِحْسَانُ أَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ إِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِي فَمَنْ أَجَازَ خُصُوصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيلِ ثَمَّهُ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْأَثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِي مَنْسُوبٌ إِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا أَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَأَحْكِمْهُ فَفِيهِ فِقْهٌ كَثِيرٌ وَمُخَلِّصٌ كَبِيرٌ ؛

ترجمہ: پھر "الاستحسان" خصوصِ علل کے باب سے نہیں ہے؛ کیونکہ وصف کو نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں (حنفیہؒ) علت قرار ہی نہیں دیا جاتا کیونکہ استحسان بالضرورۃ میں اجماع ہوتا ہے اور اجماع، کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مثل ہے اور اسی طرح جب استحسان قیاس کے معارض ہو تو استحسان،

عدم قیاس کو واجب قرار دیتا ہے پس عدم حکم، عدم علّت کی بناء پر ہے یہ بات نہیں کہ علّت تو پائی جاتی ہے اور حکم کسی مانع کی بناء معدوم ہے اور اسی طرح ہم باقی علل مؤثرہ کے متعلق کہتے ہیں اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً روزے دار کے حلق میں کوئی شخص پانی ڈال دے تو اس کا روزہ رکن فوت ہو جانے کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے اور اس پر ناسی کے مسئلہ کے اعتبار سے اعتراض لازم آتا ہے چنانچہ وہ حضرات جو تخصیص علّت کو جائز قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہاں مانع کی وجہ سے اس علّت کا حکم ثابت نہیں ہوا اور وہ اثر (یعنی حدیث شریف) ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہاں فساد کا حکم اس لیے ثابت نہیں ہوا کہ یہاں فساد کے حکم کی علّت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے پس اس سے جرم افطار کی حقیقت ساقط ہے اور اس کے لیے یہ فعل معاف ہے تو رکن صوم کے باقی رہنے کے سبب سے صوم اپنے حال پر باقی ہے یہ بات نہیں کہ رکن تو فوت ہوگیا اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا پس جس امر (اثر) کو مخالفین کے نزدیک دلیل مخصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس امر کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کا قاعدہ کلیہ ہے اس کو حفظ کرے اور خوب محکم و مضبوط کرے کیونکہ اس میں بڑی منفعت ہے اور اس میں اشکالات و اعتراضات کا بڑا حل موجود ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ثم الاستحسان الخ اس مقام کی تقریر سے پہلے تمہیداً دو امر مدنظر رہیں، اوّلاً علماء کرام کا "علّت مستنبطہ" کے متعلق اختلاف ہے: الشیخ ابوالحسن الکرخی اور ابوبکر الرازی اور کثیر مشائخ عراق اور حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ "علّت مستنبطہ" کی تخصیص جائز رکھتے ہیں بایں طور کہ وصف جس کو ہم علّت کہتے ہیں بعض جگہوں میں پائی جائے اور کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے ان کی دلیل یہ ہے کہ علّت شرعیہ تو جعل جاعل سے حکم کی علامت ہے بنفسہا موجب للحکم نہیں ہے اس لیے جائز ہے کہ یہ علامت بعض جگہوں میں موجب للحکم ہو اور بعض میں نہ ہو جیسے "غیم رطب" کہ یہ مطر کے لیے علامت و امارت ہے اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ غیم (بادل) موجود ہے اور مطر (بارش) نہیں ہے اور یہ اس غیم کے امارت ہونے میں قادح نہیں ہے اور اکثر مشائخ حنفیہ اور اظہر قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ

کے نزدیک "علّت مستنبطہ" کی تخصیص جائز نہیں ہے اور یہی مذہب مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے
ان کی دلیل یہ ہے کہ علّت سے حکم کا تخلف کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا نہیں اور ثانی تو باطل ہے جس کا بطلان کسی
پر مخفی نہیں ہے اور اوّل بھی باطل ہے کیونکہ علل الشرع احکام الشرع کے لیے اَمارات اور دلیلیں ہیں بایں معنیٰ کہ
جہاں یہ علّت شرعیّہ پائی جائے گی یہ حکم کے لیے موجب اور اس پر دلیل ہوگی پس جب اس علّت شرعیّہ سے حکم کا
تخلّف ہوگا تو یہ مناقضت کے طور پر ہوگا یعنی اگر حکم نہ پایا گیا تو وہاں علّت ہی نہیں ہوگی علّت کے عدم کی
وجہ سے حکم کا عدم ہوگا یہ بات نہیں کہ علّت تو پائی گئی ہے لیکن حکم کسی مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔ ثانیاً جب
ہمارے بعض مشائخ حنفیّہ نے "علّت مستنبطہ" کی تخصیص کو جائز قرار دیا اور فرمایا کہ یہی مذہب ہمارے عُلماء
ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور انہوں نے اِستحسان کو بطور دلیل پیش کیا بایں طور کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے علماء کرام
نے بالاتفاق استحسان کو جائز قرار دیا ہے اور یہی تخصیصِ علّت کا قول ہے کیونکہ جب قیاس کے مقابلہ میں استحسان پر عمل
کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے تو اس صورت میں اُس علّت کو خاص کر لیا جاتا ہے جو کہ قیاس میں موجود ہوتی
ہے کیونکہ یہاں مانع کی وجہ سے وہ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے جو قیاس کے موافق تھا اور اسی کا نام تخصیصِ علّت ہے
یعنی بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے حکم، علّت مستنبطہ سے متخلف ہے علّت تو پائی جا رہی ہے لیکن مانع کی
وجہ سے حکم نہیں پایا جا رہا پس مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ نے اس کو رد کرتے ہوئے فرمایا ثم الاستحسان الخ
یعنی استحسان ایسی دلیل نہیں ہے جو قیاس کے لیے مخصص ہو کیونکہ وہ وصف جو بحسب الظاہر قیاس میں علّت ہے
اُس کو نصّ اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقۃً علّت ہی تسلیم نہیں کیا جاتا اور استحسان، نصّ اور اجماع اور
ضرورت کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور ان امور کے مقابلہ میں قیاس قابلِ اعتبار ہی نہیں ہوتا کیونکہ صحت قیاس کے
شروط سے ایک یہ شرط ہے کہ قیاس، نصّ کے مقابلہ میں نہ ہو پس جب استحسان، نصّ کے ساتھ ہو تو اس کے مقابلہ میں
قیاس کا کس طرح اعتبار کیا جا سکتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط فوت ہو رہی ہے تو جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط بھی
فوت ہو جاتا ہے اور اس جگہ مشروط قیاس ہے اور جب قیاس ہی فوت ہو گیا تو اس قیاس میں علّت کہاں رہی
اور اسی طرح استحسان بالضرورۃ کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہوتا کیونکہ استحسان بالضرورۃ میں اجماع ہوتا ہے اور
اجماع کتاب وسُنّت کی مثل ہے تو جس طرح کتاب وسُنّت کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ یہ دونوں نصّ

ہیں پس اسی طرح اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں نص کے حکم میں ہیں ؛

قولہ وکذا اذا عارضہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ استحسان جس طرح نص اور اجماع اور ضرورت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان، قیاس کے ساتھ بھی ثابت ہوتا ہے اور تمہارا یہ جواب اُس استحسان کے متعلق تو صحیح ہے جو نص اور اجماع اور ضرورت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اُس استحسان کے متعلق تمہارا کیا جواب ہے جو قیاس کے ساتھ ثابت ہو الجواب جب استحسان، قیاس جلی کے معارض ہو تو استحسان، قیاس جلی کو معدوم کر دیتا ہے کیونکہ استحسان، قیاس جلی سے اقویٰ اور ارجح ہوتا ہے اور مرجوح ضعیف، راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس جس طرح امور ثلاثہ کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہوتا اسی طرح استحسان کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوگا کما مر دلیلہٗ انفاہ رد کا حاصل یہ ہوا کہ استحسان ایسی دلیل نہیں ہے جو قیاس کے لیے مخصص ہو حتیٰ کہ یوں کہا جائے کہ علت تو پائی گئی ہے لیکن حکم کسی مانع کی وجہ سے معدوم ہے بلکہ قیاس، استحسان کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس کا ابھی بیان ہوا تو جب قیاس ہی صحیح نہیں ہے تو علت نہیں پائی جائے گی پس عدمِ حکم، عدمِ علت کی بناء پر ہوگا اور یہ بات نہیں ہے کہ علت تو پائی جاتی ہے اور حکم کسی مانع کی وجہ سے معدوم ہے جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کا وہم ہے جنہوں نے تخصیصِ علت پر استحسان کو بطور دلیل کے پیش کیا۔

قولہ وکذا نقول الخ یعنی جس طرح ہم نے قیاس کے متعلق کہا ہے کہ جب قیاس، استحسان کے مقابلہ میں ہو تو وہاں عدمِ حکم، عدمِ علت کی وجہ سے ہوتا ہے یوں نہیں کہ علت تو موجود ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے متخلف ہو اسی طرح ہم اُن باقی علل مؤثرہ میں کہتے ہیں جن کے احکام بعض جگہوں میں متخلف ہوتے ہیں کہ ان جگہوں میں حکم کا تخلف اس وجہ سے ہوا ہے کہ یہاں علت موجود نہیں ہے نہ یہ کہ یہاں علت تو موجود ہے اور حکم کا تخلف کسی مانع کی وجہ سے ہے جیسا کہ اصحاب تخصیص کہتے ہیں ؛

قولہ وبیان ذٰلک الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر کا بیان فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عدمِ حکم، عدمِ علت کی وجہ سے ہے اور اصحاب تخصیص کے نزدیک قیامِ علت کے باوجود عدمِ حکم مانع کی وجہ سے ؛ وہ بیان یہ ہے کہ مثلاً روزے دار کے حلق میں کوئی شخص زبردستی پانی ڈال دے اور اُسے اپنا روزہ یاد

ہو یا نیند کی حالت میں اُس کے حلق میں پانی ڈال دے تو اُس کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ صوم کا رکن کہ وہ امساک ہے فوت ہو گیا ہے، اس پر ناسی (یعنی بھول کر کھا پی لینے والے) کے اعتبار سے اعتراض لازم آتا ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ اس صورت میں بھی حقیقۃً صوم کا رکن فوت ہو جاتا ہے پس فساد کی علت کہ وہ فوات امساک ہے موجود ہے باوجودیکہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس اعتراض کا ہم نے بھی اور اصحاب تخصیص نے بھی اپنی اپنی رائے کے مطابق جواب دیا ہے چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس علت کا حکم (ناسی کے روزے کا فساد) مانع کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا اور وہ اثر ہے یعنی ناسی کے حق میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ رواہ البخاری ومسلم" وہ شخص جو بھول گیا درانحالیکہ وہ روزہ دار ہے پس اس نے کھا لیا یا پانی پیا پس چاہیے کہ وہ اپنا روزہ پورا کرے کیونکہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے، تو اس اثر کی وجہ سے اُس کا روزہ نہیں ٹوٹا حالانکہ علت اپنی جگہ موجود ہے:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہاں حکم ناسی کے روزے کا فساد (اس لیے معدوم ہے کہ یہاں اس کی علت ہی نہیں پائی گئی) یہ بات نہیں ہے کہ علت یعنی فواتِ رکن صوم ناسی میں موجود ہے اس کے باوجود حکم یعنی فسادِ صوم مانع کی وجہ سے معدوم ہے باقی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یہاں علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحبِ شرع کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اطعام اور سقایت کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف فرمائی ہے اور وہ صاحبِ حق ہے تو ناسی سے جرم افطار کی حقیقت ساقط ہے اور اس کا یہ فعل معاف ہے گویا کہ اُس نے کھایا پیا ہی نہیں لہٰذا جب اس اعتبار سے علت یعنی کھانا پینا ہی معدوم ہے تو روزہ، اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی ہے یہ بات نہیں کہ رکنِ صوم تو فوت ہو گیا اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا پس اصحاب تخصیص نے جس حدیث شریف کو دلیلِ خصوص قرار دیا ہے ہم نے اُس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ تقریرِ مقام کے بعد فرماتے ہیں کہ ہمارا بیانِ مذکور اس فصل کا قانونِ کلی ہے پس اس کو حفظ کر اور محکم ومضبوط کر کیونکہ اس میں بڑی منفعت اور اُن اعتراضات کا بڑا حل موجود ہے جو خصوص علل کے متعلق ہم پر وارد ہوتے ہیں:۔

وَاَمَّا حُكْمُهٗ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهٖ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِيْ تَعْدِيَةً بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ مَعْنًى فِي الْوَصْفِ وَوَجْهُ قَوْلِنَا اَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ وَاَنْ يُوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهٗ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَاِنْ قِيْلَ التَّعْلِيْلُ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيْلِ عَلٰى اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمہ: اور قیاس کا حکم، وہ نص کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے جس میں نص نہیں ہے تاکہ فرع میں بھی

حکم ثابت کیا جائے اور فرع میں حکم کا ثابت کرنا محض غالب رائے سے احتمالِ خطاء کے ساتھ ہوتا ہے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں پس ہمارے نزدیک تعدیہ ایسا حکم ہے جو تعلیل کے لیے لازم ہے اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے ثمنیّت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا کہ جب یہ تعلیل دلائلِ شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس کے ساتھ اثباتِ احکام کا تعلق ہو جیسے دوسرے دلائلِ شرعیّہ کے ساتھ احکام کا تعلّق ہوتا ہے = کیا تجھے معلوم نہیں ؟ کہ وصف کا علّت ہونا اس کے تعدیہ کو نہیں چاہتا بلکہ تعدیہ تو وصف کے عام ہونے سے معلوم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دلیلِ شرعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفیدِ علم یا مفید عمل ہو اور یہ قطعی بات ہے کہ یہ تعلیل علم یقینی کے لیے مفید نہیں ہے (کیونکہ یہ بالاتفاق دلیل ظنّی ہے) اور یہ تعلیل منصوص علیہ یعنی اصل میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی کیونکہ اس میں تو نصّ ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے اور نص، تعلیل سے اقویٰ ہے لہٰذا نص سے حکم کا عدول صحیح نہیں ہوگا لہٰذا تعلیل کا سوائے تعدیہ کے کوئی حکم باقی نہیں رہتا ہے پس اگر یہ کہا جائے کہ تعلیل سے اگر تعدیہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی اس تعلیل کا فائدہ ہے کہ اس تعلیل سے معلوم ہوگا کہ یہ حکم اس نصّ کے ساتھ خاص ہے تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس تعلیل کا جو فائدہ تُم نے بیان کیا وہ تو تعلیل کے ترک سے بھی حاصل ہے = علاوہ اس کے کہ تعلیل بمالایتعدّی، تعلیل بمایتعدّی کے لیے مانع نہیں ہے پس تمہارا بیان کردہ فائدہ باطل ہو جاتا ہے ؛؛

تقریر و تشریح قولہ واما حکمہ الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ جب نفسِ قیاس اور اس کی شرط اور اس کے رکن کے بیان سے فارغ ہوئے تو اَب قیاس کے حکم یعنی اس کے اثر مرتب کا بیان فرماتے ہیں کہ قیاس کا حکم وہ نص یعنی اصل کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے جس میں نہ نصّ ہے نہ اجماع اور فرع میں حکم کا ثابت کرنا محض غالب رائے سے احتمال خطاء کے ساتھ ہے قطعیّت اور یقین کے ساتھ نہیں تاکہ فرع میں بھی حکم ثابت کیا جائے باقی یہاں غالب رائے کا قول اس لیے کیا ہے کہ قیاس ادلّہ ظنیّہ سے ہے قطعیّہ سے نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ وجوبِ عمل بطریق یقین کے ثابت ہوتا ہے: اور مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کے قول "علی احتمالِ الخطاءِ" میں مذہب منصور اور مسلک جمہور رحمھم اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ مجتہد کبھی درستگی کو پہنچتا ہے

اور کبھی خطاء کر جاتا ہے، تو احناف کے نزدیک تعدیہ ایسا حکم ہے جو تعلیل کو لازم ہے حتّٰی کہ اگر تعلیل، تعدیہ سے خالی ہوئی تو یہ باطل ٹھہرے گی پس ہمارے احناف کے نزدیک قیاس اور تعلیل مترادف ہیں: اور حضرت امام شافعیؒ بلکہ جمہور فقہاء اور متکلّمین اور احمد بن حنبلؒ اور بعض احناف اور ابی الحسن البصری اور عبد الجبار اور قاضی ابی بکر الباقلانی رحمھم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس ان حضرات کے نزدیک تعلیل، قیاس سے عام ہے اور قیاس اس کی ایک قسم ہے کیونکہ تعلیل دو قسم ہے اگر تعلیل میں علتِ متعدیہ ہو کہ اس کے ساتھ فرع میں حکم ثابت ہو تو وہ قیاس ہے ورنہ وہ تعلیل محض ہے یعنی وہ تعلیل تعدیہ سے خالی ہے اور اس علت کا نام علتِ قاصرہ ہے پس اگر یہ علت منصوصہ یا مجمعا علیہا ہو تو فریقین کے نزدیک اس کی صحت مسلّم ہے کسی کو بھی اس کی صحت میں اختلاف نہیں ہے اور اگر وہ علتِ قاصرہ مستنبطہ ہو جیسے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نقدین یعنی سونا چاندی میں ربوٰ حرام ہونے کے لیے ثمنیت کو علت قرار دینا تو یہ فریقِ اوّل (یعنی احناف) کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور فریقِ ثانی یعنی حضرت امام شافعیؒ اور آپ کے ساتھ متفقین کے نزدیک صحیح ہے تو صورتِ مذکورہ میں ان کے نزدیک ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت، ثمنیت ہے اور یہ نقدین کے ساتھ مخصوص ہے حتّٰی کہ اگر سونے چاندی کے غیر میں ثمنیت ثابت ہو جائے تو اس میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہوگی پس یہ علت غیر متعدی ہے اور اس کی صحت پر اس فریق کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ تعلیل دلائل شرعیہ جن کے ساتھ احکامِ شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے کی جنس میں سے ہے تو واجب ہے کہ اس کے ساتھ مطلقاً احکام کے اثبات کا تعلق ہو خواہ یہ فرع کی طرف متعدی ہو یا متعدی نہ ہو جیساکہ دوسری شرعی دلیلوں (یعنی کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم) کے ساتھ احکامِ شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے خواہ وہ عام ہوں یا خاص:

قولہ الاترٰی الخ: یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مطلوب پر تائید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے حکم کے لیے علت ہونے کا مدار ایک ایسا امر ہے جو تاثیر اور تعدیل وغیرہ امور سے ثابت ہوتا ہے اور وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا امر آخر ہے جو اِس وصف کے عام اور خاص ہونے کی بناء پر ثابت ہوتا ہے پس تاثیر اور تعدیل وغیرہ امور جو کہ وصف کے حکم کے لیے علت ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ وصف کے تعدیہ

کو نہیں چاہتے بلکہ تعدیہ تو وصف کے عام ہونے سے معلوم ہوتا ہے تو جب دلائل، حکم کے لیے وصف کے علّت ہونے پر دلالت کریں تو چاہیے کہ اس کی صحت کا حکم کیا جائے خواہ اس کا تعدیہ ہو یا نہ کیونکہ وصف کا متعدی ہونا ایک امر آخر ہے پس وجود شرائط کی بناء پر وصف کے علّت صحیحہ ہونے کے بعد اس کی طرف احتیاج نہیں رہتی ہے۔

قولہ و وجہ قولنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے مذہب پر دلیل پیش فرماتے ہیں کہ دلیل شرعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفید علم یا مفید عمل ہو تاکہ یہ عبث نہ ہو اور یہ قطعی امر ہے کہ یہ تعلیل، علّت قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ یہ بالاتفاق دلیل ظنّی ہے اور تعلیل مذکور منصوص علیہ (یعنی اصل) میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی کیونکہ اس میں تو نصّ ہی کے ذریعہ سے عمل ثابت ہے اور نصّ، تعلیل سے اقوی ہے کیونکہ وہ قطعی ہے تو پھر کس لیے اصل کے حکم کو اُس تعلیل کی طرف مضاف کر دیا جائے جو کہ نص سے ضعیف ہے باوجود نص کے موجود ہونے کے لہٰذا نصّ سے حکم کا عدول صحیح نہیں ہوگا لہٰذا تعلیل کا سوائے تعدیہ کے کوئی حکم باقی نہیں رہتا ہے پس اگر یہ تعلیل اس سے بھی خالی ہو جس طرح کہ علم یقینی سے خالی ہے تو یہ تعلیل عبث اور باطل ٹھہرے گی بخلاف علّت قاصرہ منصوصہ کے کیونکہ وہ تو علم یقینی کے لیے مفید ہے کیونکہ شارع نے جب اس پر نصّ کر دی تو اس نے اس علم قطعی کا فائدہ دیا کہ یہی حکم میں مؤثر ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے؛

قولہ فان قیل الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ" پر منع ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ تم نے جو تعلیل کے لیے دو فائدے بیان کیے ہیں ہمیں ان میں تعلیل کا انحصار تسلیم نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ تعلیل کا ان دو فائدہ کے علاوہ بھی کوئی اور فائدہ ہو وہ یہ کہ تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس نص کے ساتھ مختص ہے تاکہ مجتہد تعلیل سے اس حکم کو فرع کی طرف لے جانے کے لیے بے فائدہ کوشش نہ کرتا رہے؛ الجواب الاول؛ تعلیل کا جو فائدہ آپ حضرات نے بیان کیا ہے وہ تو تعلیل کے ترک کرنے کی صورت میں بھی حاصل ہے کیونکہ حکم کا نصّ کے ساتھ اختصاص تو تعلیل سے پہلے سے ثابت ہے کیونکہ نصّ اپنے صیغہ کے ساتھ، منصوص علیہ میں حکم کے اختصاص پر دلالت کرتی ہے اور عموم، تعلیل سے ثابت ہوتا ہے تو جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے تو اس سے جو عموم حاصل ہوتا ہے وہ فوت ہو جائے گا اور خصوص اپنے حال پر باقی رہا؛

الجواب ثانی: آپ حضرات کا یہ کہنا کہ تعلیل مذکور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم، اس اصل کے ساتھ خاص ہے کسی اور میں نہیں پایا جاتا، یہ درست نہیں ہے کیونکہ تعلیل بما لا یتعدی، تعلیل بما یتعدی کے لیے مانع نہیں ہے کیونکہ جس طرح یہ امر جائز ہے کہ اصل میں دو وصفیں پائی جائیں ان دونوں میں سے ایک تعدیہ کے اعتبار سے دوسری سے اکثر ہو اسی طرح یہ امر بھی جائز ہے کہ اصل میں دو وصفیں جمع ہوں ایک متعدی ہو اور دوسری غیر متعدی ہو تو جب مجتہد وصف غیر متعدی کے ساتھ تعلیل بیان کرے تو ضروری نہیں کہ اس تعلیل سے اس حکم کا اصل کے لیے اختصاص ثابت ہو کیونکہ یہاں وصف متعدی بھی موجود ہے پس مجتہد پر واجب ہے کہ وہ وصف متعدی کے ساتھ تعلیل بیان کرے کیونکہ یہ وصف غیر متعدی کی نسبت سے اقرب الی الاعتبار ہے تو جب یہ احتمال ہر اُس اصل میں موجود ہے جس میں تُم وصف غیر متعدی کے ساتھ حکم کا اختصاص ثابت کرتے ہو تو اختصاص باطل ہو گیا لہٰذا تمہارا بیان کردہ فائدہ بھی باطل ہو جائے گا یعنی نصوص کے حکم کا اختصاص فتدبر:

وَاَمَّا دَفْعُهٗ فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَّاحِدٍ مِّنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِّنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَعَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ:

ترجمہ : اور قیاسِ مخالف کے دفع کے بیان میں ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں (۱) طَردیہ (۲) مؤثِّرہ اور ان دونوں قسموں کے اعتبار سے دفع کی چند اقسام ہیں اور علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار وجوہ ہیں (۱) القول بموجب العلّۃ (۲) الممانعۃ (۳) بیان فسادِ وضع (۴) المناقضہ اور قول بموجب العلّۃ پس وہ مستدل مخالف کی تعلیل سے جو بات لازم آتی ہے اُس کو بظاہر تسلیم کر لینا ہے اور یہ مثل شوافع کے قول کے صوم رمضان کے متعلّق کہ یہ فرض روزہ ہے لہٰذا تعیینِ نیّت کے بغیر یہ روزہ ادا نہیں ہوگا؛ تو ان کو یوں کہا جائے گا کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیینِ نیّت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا البتہ مطلق نیّت سے ہم نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے تو یہ اس بناء پر کہ اطلاقِ نیّت شارع کی جانب سے تعیین ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما دفعہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاسِ مخالف کے وجوہِ مدافعت کا بیان فرماتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثّرہ اور علّتِ طردیہ سے مراد بعض کے نزدیک وہ وصف ہے کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے (اس کو دورانُ الحکم معہ وجودًا کہتے ہیں) اور بعض کے نزدیک وہ وصف ہے کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے (اس کو دوران الحکم وجوداً و عدماً کہتے ہیں) اور ہمارے نزدیک اس کے ساتھ استدلال صحیح نہیں ہے اور شافعیہ اس علّت طردیہ کے ساتھ استدلال کرتے ہیں اور ہم علّتِ مؤثّرہ کے ساتھ استدلال کرتے ہیں اور ہم علّت طردیہ کو ایسے طریقہ سے ردّ کرتے ہیں کہ شافعیہ مجبور ہو کر قول بالتأثیر کرتے ہیں اور شافعیہ علّتِ مؤثّرہ پر اعتراض کرتے ہیں پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں اور یہی بحث مناظرہ کی اساس و بنیاد ہے چنانچہ "اصولِ فقہ" کی اِس اُصولی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم اور اضافہ کر کے علمِ مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک علیحدہ اور مستقل فن اور علم قرار دیا گیا ہے، اور علّتِ مؤثّرہ اُس وصف کو کہتے ہیں جس کی تأثیر نص یا اجماع سے حکم معلل بہ کی جنس میں ظاہر ہو جیسے طوافِ ھرّہ ہے کہ اس کے علّت ہونے کا اثر سؤرِ ھرّہ میں حکمِ نجاست کے سقوط میں حدیث صحیح سے ظاہر ہوتا ہے کما مر بیانہ فتذکرہ:

قولہ اما القول بموجب العِلّۃ الخ یعنی مستدل اپنی تعلیل سے جس چیز کا الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لینے

کے باوجود اصل حکم متنازع فیہ میں اختلاف باقی رہتا ہے جیسا کہ شوافع کا قول صوم رمضان کے بارے کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا یہ روزہ تعیینِ نیت ہی سے اداء ہوگا بایں طور کہ روزہ رکھنے والا ہر دن کے لیے یوں کہے" بصوم غد نویت لفرض رمضان" تو شافعیہ نے "تعیینِ نیّت کے حکم کو علّتِ طردیہ یعنی فرضیّت سے ثابت کیا ہے کیونکہ جہاں فرضیّت پائی جاتی ہے وہاں "تعیینِ نیّت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے جیسا کہ قضاء اور کفّارہ کا روزہ اور پنجگانہ نماز ہے کہ ان تمام میں تعیینِ نیّت ضروری ہے مطلق نیّت کافی نہیں ہے تو ہم بھی اس علّت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیینِ نیّت کو تسلیم کرکے شافعیہ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی تعیین کی علّت فرضیتہ ہے اور تعیین اس کا موجب ہے اور روزۂ رمضان، تعیینِ نیّت کے بغیر درست نہیں ہے مگر ہم نے مطلق نیّت سے روزہ رمضان کو اس بناء پر جائز قرار دیا ہے کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے کیونکہ تعیین دو طرح کی ہے ایک تعیین یہ کہ بندوں کی طرف سے قصد و ارادہ کے ساتھ ہو اور دوسری تعیین یہ کہ خود شارع کی طرف سے ہو اور جس بارے ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی روزہ رمضان میں تعیین خود شارع کی جانب سے موجود ہے کیونکہ شارع نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو سوائے رمضان کے روزوں کے اور کوئی روزہ نہیں ہوسکتا اور یہ تعیین کافی ہے :: فائدہ یہ بات پیش نظر رہے کہ اہل مناظرہ نے قول بموجب العلتہ سے اعتراض کا وجوہ دفع کے سلسلے میں اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ یہ وجہ دفع بالکل سطحی ہے دِقّت نظر اور موضوعِ بحث متعیّن کرلینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ اہل مناظرہ کے قانون کے مطابق اوّلاً مدعی کے منشاء و قصد کا معلوم کرنا اور دریافت کے بعد اِس کا اُس کو بیان کرنا ضروری ہے بایں طور کہ وہ کہے کہ میری مراد تعیین العباد ہے پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کرسکے کیونکہ اس وقت "قول بموجب العلتہ" لغو ہوگا بلکہ ممانعۃ متعین ہوجائے گی ::

وَاَمَّا الْمُمَانِعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانِعَةٌ فِيْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِيْ صَلَاحِهٖ لِلْحُكْمِ وَفِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِيْ نِسْبَتِهٖ اِلَى الْوَصْفِ وَاَمَّا

فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيلِهِمْ لِإِيجَابِ الْفُرْقَةِ بِإِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِبَقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ ارْتِدَادِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوقِ وَالرِّدَّةَ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا ؛؛

ترجمہ : اور (وجوہِ دفع میں سے دوسری وجہ) ممانعت ہے پس اس کی چار قسمیں ہیں (۱) ممانعت فی نفسِ الوصف (۲) ممانعت فی صلاحِہ للحکم (۳) ممانعت فی نفس الحکم (۴) ممانعت فی نسبتہٖ الی الوصف اور (وجوہِ دفع میں سے تیسری وجہ) فسادِ وضع ہے جیسے شافعیہؒ کا احد الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت و جدائی کے لیے علت قرار دینا اور جیسے شافعیہؒ کا احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ بقاء نکاح کا حکم کرنا کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لیے قاطع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور مرتد ہونا عفو کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ؛؛

تقریر وتشریح قولہ واما الممانعۃ الخ یعنی وجوہ دفع میں سے دوسری وجہ ممانعت ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض، معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض مقدمات متعین کو قبول کرنے سے انکار کر دے اور ممانعت کی بالاستقراء، چار اقسام ہیں ایک ممانعت فی نفس الوصف ہے کہ نفسِ وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کرنا بایں طور کہ سائل یوں کہے کہ جس وصف کو تم حکم کی علت قرار دے رہے ہو ہم اس وصف کو علت تسلیم نہیں کرتے جیسا کہ شافعیہؒ کہتے ہیں کہ سر کا مسح تین مرتبہ کرنا سنت ہے کیونکہ سر کا مسح، مسح ہے مثل استنجاء کے (استنجاء سے مراد ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء ہے) تو استنجاء کی طرح مسح سر کی تثلیث سنت ہے تو ہم اس کو بایں طور دفع کرتے ہیں کہ مقیس علیہ (کہ وہ استنجاء ہے) میں علت ہی متحقق نہیں ہے یعنی ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مسح جس کے متعلق تمہارا دعویٰ ہے کہ یہ تثلیث کی علت ہے یہ استنجاء میں

موجود ہے کیونکہ استنجاء تو نجاستِ حقیقیہ کی تطہیر کا نام ہے اور مسح تو نجاستِ حقیقیہ کی تطہیر کا نام نہیں ہے لہٰذا سر کے مسح کی تثلیث کے حکم کو مسح کو علت قرار دے کر استنجاء پر قیاس کرتے ہوئے ثابت نہیں کیا جاسکتا :

قولہ وفی صلاحہ للحکم : یعنی سائل وجودِ وصف کے تسلیم کرنے کے بعد کہے کہ یہ وصف حکم کے لیے علیت کی صالح نہیں ہے جیسے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا بکر پر اثباتِ ولایت میں یہ قول کہ یہ باکرہ ہے امورِ نکاح سے جاہل ہے کیونکہ باکرہ، مردوں کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا تجربہ نہیں رکھتی ہے بناء بریں اس پر ولایت ثابت ہوگی تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اثباتِ ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اثباتِ ولایت کے حکم کے لیے وصفِ بکارت، علت بننے کی صالح نہیں ہے کیونکہ کسی دوسری جگہ میں وصفِ بکارت کا یہ اثر ظاہر نہیں ہوا ہے بلکہ امرِ نکاح میں اثباتِ ولایت کے حکم کے لیے علت بننے کا صالح وصفِ صغر ہے جس کا اثر، اثباتِ ولایت مال میں ظاہر ہوچکا ہے :

قولہ وفی نفسِ الحکم : یعنی سائل کا وجودِ وصف اور اس کے علیت کے لیے صالح ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد یوں کہنا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اس مسئلہ کا یہی حکم ہے جو کہ تم بیان کرتے ہو بلکہ اس کا حکم ایک اور شئی ہے جیسے شافعیہ کا قول مسح رأس کی تثلیث کے اثبات میں کہ مسحِ رأس بھی وضوء کا ایک رکن ہے پس اس کا تین بار اداء کرنا سنت ہے جس طرح چہرہ کا تین بار دھونا سنت ہے تو ان حضرات کے نزدیک علت رکنیت ہے اور حکم تثلیث ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ حکم وہ وضوء میں تثلیث کا سنت ہونا ہے بلکہ وہ تو اکمال ہے یعنی وضوء میں اصل سنت یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد محل فرض میں فرض کو کامل اور مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لیے سنیتِ اکمال حاصل کرنے کے لیے تین دفعہ دھونے کا حکم ہے اور چونکہ سر کے مسح میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے (کیونکہ ہمارے نزدیک سر کا مسح بمقدار چوتھائی حصہ فرض ہے اور شافعیہ کے نزدیک مسح الشعرۃ) بناء بریں فرضِ مسح کی تکمیل کے لیے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہے لہٰذا مسح رأس میں بجائے تثلیث کے پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے :

قولہ وفی نسبتہ الی الوصف : یعنی سائل وجودِ وصف اور اس وصف کے علیت کے لیے صالح ہونے اور وجودِ حکم کے تسلیم کرنے کے بعد کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ یہ

حکم تو دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہم کہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے وضوء میں اعضاء مغسولہ میں تین دفعہ دھونے کا حکم رُکنیت کی طرف منسوب ہے بایں طور کہ رُکنیت تثلیث کی علت قرار پائے کیونکہ رُکنیت کی طرف حکمِ تثلیث کے منسوب ہونے کا دعویٰ نماز کے قیام و قرأت سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں بھی نماز کے رُکن ہیں حالانکہ اِن میں تثلیث کسی کے نزدیک بھی سنّت نہیں ہے اور اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی دعویٰ مذکور ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں وضوء کے رکن نہیں ہیں اس کے باوجود سب کے نزدیک ان میں تثلیث سُنّت نہیں ہے :۔

قولہ واما فساد الوضع : علّتِ طردیہ کے دفع کی تیسری وجہ "فسادِ وضع ہے" یعنی وصف کا فی نفسہ حکم سے ابی ہونا اور اس سے مطابقت نہ رکھنا بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہونا ہے بایں طور کہ نص یا اجماع سے وصف کا اس حکم کی نقیض کے لیے علّت ہونا ثابت ہو تو جب مستدل پر یہ سوال وارد کیا جائے گا تو وہ مجبور ہو کر طرد سے بیانِ ملائمت و التأثیر فی القیاس کی طرف رجوع کرے گا جیسے شافعیہؒ کا قول کہ جب کافر میاں بیوی میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو اگر اس کی بیوی مدخول بہا نہ ہو تو محض اسلام لاتے ہی بغیر توقف علی قضاء القاضی اور بغیر گذرنے عدت کے ان میں فرقت و جُدائی ہو جائے گی جیسا کہ ان دونوں میاں بیوی میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد تفریق ہوگی اور اثباتِ فرقت کے لیے دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہے تو انہوں نے اسلام کو فرقت کی علت قرار دیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو حقوق کا محافظ ہے نہ کہ حقوق کے لیے قاطع لہٰذا اسلام فرقت کی علت بننے کا صالح نہیں ہے تو فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لیے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام قبول کرلے تو ان کے درمیان نکاح باقی ہے ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور دوسرے کے انکار کی طرف اس فرقت کی نسبت کی جائے گی اسلام کی طرف نہیں اور اسلام سے انکار کا فرقت کے لیے علّت بننے کا صالح ہونا بالکل درست اور معقول امر ہے :۔

قولہ ولابقاءِ النکاح مع ارتداد احدھما الخ اس کا عطف "لایجاب الفرقۃ" پر ہے تقدیرِ عبارت یوں ہے "ومثل تعلیلھم لابقاء النکاح الخ" یعنی جیسے شافعیہؒ کا احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ بقاءِ نکاح

کے لیے تعلیل بیان کرنا ہے بایں طور کہ جب مسلمان میاں بیوی میں سے ایک مرتد ہو جائے (العیاذ باللہ العظیم) تو بیوی اگر مدخول بہا ہو تو عدت گذرنے کے بعد فرقت ہوگی تو انہوں نے ارتداد کے ساتھ بقاء نکاح کا حکم کیا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک کے ارتداد کے اگر وقت اس کی بیوی غیر مدخول بہا ہے تو بالاتفاق فی الفور فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر مدخول بہا ہے تو ہمارے نزدیک اِس صورت میں بھی فی الفور فرقت واقع ہو جائے گی یہ فرقت انقضاءِ عدت پر موقوف نہیں ہوگی اور شافعیہؒ کے نزدیک عدت گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی انہوں نے میاں بیوی میں سے ایک کے مرتد ہونے کے وقت مدخول بہا میں عدت گذرنے تک نکاح کے باقی رکھنے کے لیے یہ تعلیل بیان کی ہے کہ یہ فرقت ایسے سبب سے ثابت ہوئی ہے جو نکاح پر طاری ہوا ہے جو کہ اس نکاح کے منافی نہیں ہے اور وہ سبب ارتداد ہے تو ضروری ہے کہ مدخول بہا میں انقضاءِ عدت تک فرقت میں تاخیر کی جائے جیسے طلاق میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ یہ تعلیل شئ کو اس کے منافی امر کے ساتھ باقی رکھنے کے لیے ہے کیونکہ ارتداد، نکاح کے منافی ہے اس لیے کہ ارتداد، عصمتِ نفس و مال دونوں کو باطل قرار دیتا ہے۔ اور نکاح عصمت پر مبنی ہے لہٰذا ہم نے اِرتداد کی وجہ سے فرقت کا حکم کیا ہے اور یہ فرقت انقضاءِ عدت پر موقوف نہیں ہوگی کما امر تنبیہ یہ بات توجہ کے لائق ہے کہ شافعیہؒ نے اِرتداد کو ابقاءِ نکاح کی علّت قرار نہیں دیا ہے بلکہ انہوں نے اِتداد کو نکاح کے لیے قاطع اور منافی قرار نہیں دیا ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک شئ دوسری چیز کے لیے منافی اور قاطع نہ ہو تو وہ اُس چیز کے لیے علّت بن جائے تو یہاں شافعیہؒ کے نزدیک اِرتداد، ابقاء نکاح کے منافی اور قاطع نہیں ہے اور یہ ابقاء نکاح کی علت بھی نہیں ہے اسی لیے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مع ارتداد احدھما" اور یوں نہیں فرمایا "بسبب ارتداد ھما" فافھم۔

قولہ فانہ فاسد فی الوضع الخ یعنی شافعیہؒ کی تعلیل دونوں صورتوں میں اپنی وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ صورت اولیٰ میں اسلام حقوق کے لیے قاطع ہونے کی صلاحیّت نہیں رکھتا ہے اور صورت ثانیہ میں رِدت، عفو کی صلاحیّت نہیں رکھتی ہے کیونکہ ہم اگر ردت کے ساتھ نکاح کو باقی رکھیں جو کہ نکاح کے منافی ہے تو لازم آئے گا کہ ردت کو معاف کردیا گیا ہے یعنی اس کو حکم معدوم میں شمار کیا گیا ہے تاکہ بقاء نکاح کا حکم ممکن ہو سکے جس طرح کہ ناسی کے

حق میں اکل کو معاف کر دیا گیا ہے یعنی اس کو حکم معدوم میں قرار دیا گیا ہے حالانکہ ردّت نہایت درجہ کی قبیح چیز ہے اور جو نہایت درجہ کی قبیح چیز ہو وہ معاف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس ردّت معاف ہونے کی صالح نہیں ہے:

وَاَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِی الْوُضُوْءِ وَالتَّیَمُّمِ اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَکَیْفَ اِفْتَرَقَا فِی النِّیَّةِ قُلْنَا هٰذَا یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَیَضْطَرُّ اِلٰی بَیَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِیْرٌ حُکْمِیٌّ لِاَنَّهٗ لَا یَعْقِلُ فِی الْمَحَلِّ نَجَاسَتُهٗ وَکَانَ کَالتَّیَمُّمِ فِیْ شَرْطِ النِّیَّةِ لِیَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِئُ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَی الْقَوْلِ بِالتَّاْثِیْرِ:

ترجمہ: اور (چوتھی وجہ) مناقضہ (ہے) جیسے اصحاب حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ وضوء اور تیمّم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیّت ضروری ہونے میں دونوں کیسے جدا ہو سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ دعویٰ نجاستہ کو زائل کرنے کے لیے غسلِ ثوب اور غسلِ بدن کے مسئلہ سے ٹوٹ جاتا ہے پس وہ وجہ مسئلہ کے بیان کرنے کی طرف مجبور ہوں گے اور وہ یہ ہے کہ وضوء تطہیر حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں نجاست غیر معقول ہے پس وضوء نیّت کے شرط ہونے میں تیمّم کی طرح ہے تاکہ معنیٰ تعبّد متحقق ہو جائے پس ان وجوہِ اربعہ کی وجہ سے اصحابِ طرد قول بالتّأثیر کی طرف مجبور ہوتے ہیں (تاکہ اِن سے چھٹکارا حاصل کریں)

تقریر و تشریح قولہ واما المناقضہ الخ مناقضہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) مناقضہ وہ حکم کا اُس وصف سے متخلّف ہونا ہے جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ وصف، حکم کی علّت ہے (یعنی یہ ثابت کرنا

کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علّت قرار دیا ہے (وہ بعض جگہوں میں پائی گئی ہے اور حکم نہیں پایا گیا) خواہ یہ تخلّفِ حکم کسی مانع کی وجہ سے ہو یا مانع کی وجہ سے نہ ہو (یہ تعریف اُن حضرات کے نزدیک ہے جنھوں نے تخصیص علّت کو جائز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک تخصیص، مناقضہ ہے) (۲) مناقضہ وہ حکم کا اُس علّت سے متخلّف ہونا ہے جس کے بارے حکم کی علت ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور یہ تخلّفِ حکم مانع کی وجہ سے نہ ہو (یہ تعریف اُن حضرات کے نزدیک ہے جنھوں نے تخصیصِ علّت کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر تخلّفِ حکم مانع کی وجہ سے ہو تو وہ مناقضہ نہیں ہے) فائدہ: اس مناقضہ کو فنِ مناظرہ کی اصطلاح میں نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظِ مناقضہ اہلِ مناظرہ کے نزدیک منع کے مرادف ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معیّنہ پہ دلیل کا طلب کرنا۔

قولہ فمثل قولہم الخ: مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شافعیہؒ نے کہا کہ وضوء اور تیمّم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو نیّت کے بارے میں دونوں کا حکم جُدا جُدا نہیں ہو سکتا اور تیمّم میں تو بالاتفاق نیّت فرض ہے اسی طرح وضوء میں بھی نیّت فرض ہوگی، تو ہم اس کا بطریق مناقضہ کے جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ نجاست کے زائل کرنے کے لیے غسلِ ثوب اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کی طہارت بھی نماز کے لیے شرط ہے تو شافعیہؒ کی تعلیل کی بناء پر ان میں بھی نیّت فرض ہونی چاہیے حالانکہ کسی کے نزدیک بھی ان کی طہارت میں نیّت شرط نہیں ہے پس اگر نیّت کی علّت طہارت ہوتی جیسا کہ شافعیہؒ کہتے ہیں تو اس سے حکم متخلّف نہ ہوتا لیکن غسلِ ثوب اور غسلِ بدن میں طہارت تو موجود ہے اور حکم کہ وہ نیّت ہے بالاتفاق متخلّف ہے تو ضروری طور پر خصم وضوء اور غسلِ الثوب والبدن کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف اور قول بالتأثیر کی طرف مضطر ہوگا اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فیضطر الخ"

قولہ فیضطر الی بیان وجہ المسئلہ الخ: یعنی شافعیہؒ اس مناقضہ کے پیشِ نظر اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ الثوب والبدن میں وجہ فرق بیان کریں تو وہ یوں کہتے ہیں کہ غسلِ ثوب اور غسلِ بدن میں نجاست حقیقی کو زائل کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ امر معقول ہے اس لیے نیّت کی کوئی حاجت نہیں ہے بخلاف وضوء کے کیونکہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح کی طہارت امر غیر معقول ہے

اور امر تعبدی ہے لہٰذا وضوء نیّت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہوگیا تو جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیّت فرض ہے اسی طرح وضوء کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیّت فرض ہوگی، حاصل کلام یہ ہے کہ نیّت کی علّت، طہارت حکمیہ ہے مطلق طہارت نہیں ہے پس حکم کہ وہ نیّت ہے اس جگہ علّت سے متخلف نہیں ہے اور علّت وہ طہارت حکمیہ ہے جیسے تیمم ہے اور وضوء طہارت حکمیہ ہونے میں تیمم کی مثل ہے :: تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ خروجِ نجاست کے بعد طہارت کے زائل ہونے کی وجہ سے وضوء کا لازم ہوجانا بایں وجہ ہے کہ خروجِ نجاست کی وجہ سے تمام بدن نجس ہوجاتا ہے جونسی بھی نجاست ہو اور یہ امر معقول ہے مگر چونکہ خروجِ منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لیے اس صورت پر تمام بدن کے غسل کے وجوب کا حکم قیاس پر باقی رہا اور وہ نجس جس کا خروج اکثر ہوتا ہے جیسے بول تو اس صورت میں صرف اعضاءِ اربعہ کے غسل پر اکتفا کیا گیا ہے جو کہ اطراف و جوانب بدن اور گناہ صادر ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں کیونکہ صورتِ مذکورہ میں ہر دفعہ جمیع بدن کے غسل کے واجب ہونے میں بڑا حرج ہے اور اعضاءِ اربعہ پر اقتصار غیر معقول ہے لیکن خروجِ نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے بصورت وضوء کے نجاست کا زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا وضوء کے لیے نیّت فرض نہیں ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ اس میں مٹی کا استعمال ہوتا ہے اور مٹی بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لیے موضوع نہیں ہے اس لیے تیمم میں نیّت فرض ہے ::

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانِعَةِ اِلَّا الْمُعَارِضَةُ لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقِضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقِضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوْهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُوْلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اَنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا

كَالْبَوْلِ فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رُطُوبَةً وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ؛

ترجمہ : اور عللِ مؤثرہ میں سائل کے لیے مذکورہ وجوہِ دفع میں سے ممانعت کے بعد معارضہ کے سوا اور کوئی وجہِ دفع پیش کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ عللِ مؤثرہ کتاب و سُنّت اور اجماع کے سبب علت کا اثر ظاہر ہو جانے کے بعد مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں لیکن جب مناقضہ صورۃً پیش آجائے تو اس کو چار طریقوں سے دفعہ کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم نجس خارج من غیر سبیلین کے بارے میں کہیں کہ یہ نجس ہے جو بدنِ انسان سے خارج ہوا ہے پس وہ ناقضِ وضوء ہے جس طرح خروجِ بول ناقضِ وضوء ہے تو اس پر (شافعیہ کی طرف سے) اُس صورت میں نقض وارد ہو سکتا ہے جبکہ نجاست بدن سے نکل کر بہے نہیں تو ہم اس کو اوّلاً وصف سے دفع کریں گے اور وہ یوں کہ یہاں خروجِ نجاست نہیں ہے کیونکہ (بدن کے ہر مقام میں) چمڑے کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے تو جب چمڑا زائل ہو گیا تو رطوبت اور خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گئے اور اپنے مقام سے نکل کر دوسری جگہ منتقل نہیں ہوئے؛ لہٰذا صورتِ مذکورہ میں محض نجاست کا ظہور ہوا ہے خروج نہیں ؛

تقریر و تشریح قولہ واما العلل المؤثرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول" الممانعۃ" میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عللِ مؤثرہ میں عللِ طردیہ کے مذکورہ بالا چار وجوہِ دفع میں سے صرف ممانعت اور اس سے قبل کی قسم یعنی" قول بموجب العلۃ" جاری ہو سکتی ہیں اور ان کے بعد جو اور دو وجہِ دفع ہیں یعنی" فسادِ وضع" اور "مناقضہ" وہ جاری نہیں ہو سکتیں کیونکہ عللِ مؤثرہ کتاب اللہ اور سُنّت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اجماعِ اُمّت کے ذریعہ علّت کی تاثیر ظاہر ہونے کے بعد مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں کیونکہ جب کتاب اور سُنّت اور اجماع بذاتِ خود مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں تو وہ علل جو ان سے ثابت ہوتی ہیں

وہ بھی مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھیں گی :: کتاب اللہ سے علّت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ جو چیز غیر سبیلین سے خارج ہو (خون - پیپ وغیرہ) چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے لہٰذا یہ ناقضِ وضوء ہوگی اب کوئی شخص اگر ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علّت یعنی خروجِ نجاست کی تاثیر بیان کرو تو ہم کہیں گے کہ کتاب اللہ سے اس کا اثر ناقضِ وضوء ہونے میں ماىخرج من السبیلین میں ایک مرتبہ ظاہر ہوچکا ہے: اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے " او جاء احد منکم من الغائط " اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے علّت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ گھر میں رہنے والے جانوروں کا جھوٹا پاک ہے بلّی کے جھوٹے پر قیاس کرتے ہوئے علّتِ طواف کی بناء پر اب اگر ہم سے مطالبہ کیا جائے کہ اس علّتِ طواف کی تاثیر بیان کرو تو ہم کہیں گے کہ حدیث شریف سے اس کی تاثیر ظاہر ہوچکی ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے " انها من الطوافین علیکم والطوافات " کہ یہ بلّی تمہارے گھروں میں اکثر گھومتی رہتی ہے: اور اجماعِ امّت سے علّت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ چور اگر تیسری مرتبہ چوری کرے تو (پہلے دو مرتبہ چوری کرنے کی پاداش میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بعد اب اس کا دوسرا) ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں جنس منفعت کو بالکلیہ ضائع کرنا ہے اب ہم سے اگر اس علّتِ اتلاف کی تاثیر کے بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس امر پر اجماعِ امّت قائم ہوچکا ہے کہ چوری کی حد کے مشروع ہونے سے مقصود چور کے لیے محض زجر و توبیخ ہے اعضاءِ انسانی بالکلیہ تلف کرنا اور اس کو بالکل بیکار کر دینا مقصود نہیں ہے اور اگر تیسری مرتبہ چوری کرنے کی صورت میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو وہ اتلاف لازم آئے گا جو بالاجماع ممنوع ہے کیونکہ صورتِ مذکورہ میں اس چور کو بالکل بیکار کر دینا لازم آتا ہے :: بہرحال یہ عللِ مؤثّرہ فسادِ وضع کا بالکل احتمال نہیں رکھتی ہیں اسی طرح ان پر مناقضہ کا ورود بھی حقیقۃً نہیں ہوسکتا ہے البتہ صورۃً اور ظاہرًا ان عللِ مؤثّرہ میں مناقضہ کا ورود ہوسکتا ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃُ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " لکنہ الخ "

قولہ لکنہ اذا تصوّرا الخ یعنی جب عللِ مؤثّرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آجائے تو معلل کی طرف سے اس کو چار وجوہ سے دفع کرنا ضروری ہے (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض ان کا تفصیلی ذکر ابھی آرہا ہے تنبیہ مصنف رحمۃُ اللہ تعالیٰ کی عبارت یجب دفعہ من وجوہ اربعۃ "

سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو بیک وقت ان چار وجوہ سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو "المعنی الثابت بالوصف" کے ساتھ دفع کرنا ضروری ہے اور کسی نقض کو اقسام اربعہ میں سے کسی اور وجہ سے دفع کرنا ضروری ہے ہاں مدافعت کے ان وجوہ کی مجموعی تعداد چار ہے۔

قولہ کما نقول فی الخارج الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علتِ مؤثرہ سے استدلال اور اس پر صورۃً نقض وارد ہونے اور اس نقض کے دفع کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ جیسے ہم نجس خارج من غیر سبیلین کے متعلق کہیں کہ یہ نجس ہے جو بدن انسان سے خارج ہوا ہے پس وہ ناقض وضوء ہے جس طرح خروج بول ناقض وضوء ہے پس خارج نجس، حدث کی علت ہے اور ایک مرتبہ اس کی تاثیر سبیلین میں ثابت ہو چکی ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے "او جاء احد منکم من الغائط"، اب شافعیہ کی طرف سے ہماری اس تعلیل پر اُس صورت میں نقض وارد ہو سکتا ہے جبکہ نجاست نکل کر بدن میں نہ بہے .... بایں طور کہ یہ نجس خارج ہے حالانکہ یہ ناقض وضوء نہیں ہے تو یہاں علت پائی گئی ہے یعنی نجس خارج اور حکم متخلف ہے یعنی حدث ؛ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے ، اولاً عدم وصف سے دفع کریں گے بایں طور کہ نہ بہنے کی صورت میں خروجِ نجس جو کہ علت ہے وہی نہیں پایا گیا بلکہ یہ تو محض ظہورِ نجس ہے خروجِ نجس نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں چمڑہ کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے تو جب چمڑہ اپنی جگہ سے جدا ہو گیا تو رطوبت اور خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گئے اور اپنی جگہ سے نکل کر دوسری جگہ منتقل نہیں ہوئے لہٰذا صورتِ مذکورہ میں رطوبت وغیرہ کا محض ظہور ہوا ہے خروج نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ وہ وصف جو حدث کی علت ہے وہ مادہ تخلف میں موجود نہیں ہے کیونکہ علت وہ "الخارج النجس" ہے اور جب تک وہ بہے نہیں وہ خارج نہیں ہوتا بلکہ بادیٔ یعنی ظاہر ہوتا ہے

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فَبِهٖ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وُجُوبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ

بِالتَّجَزِّيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرِدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا ؛

ترجمہ : پھر ہم ثانیاً اس نقض کو اس معنی کے عدم سے دفع کرتے ہیں جو دلالتِ وصف سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ تطہیر کے لیے پہلے خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو تو، اس جگہ کے دھونے کے وجوب کے سبب سے وصفِ خروج، باقی اعضاء کے غسل کے لیے علّت ہوگئی اس حیثیت سے کہ تطہیرِ بدن کا وجوب جو اس چیز کے اعتبار سے ہے جو اس بدن سے خارج ہوئی ہے، وہ تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خون نہ چلنے کی صورت میں چونکہ خروجِ نجاست کی جگہ ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لیے علّت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نقضِ وضوء کا حکم بھی معدوم ہوگا اور مثالِ مذکور پر بہتے ہوئے زخم والے کے حکم سے نقض وارد کیا جاتا ہے تو ہم اس کو اثباتِ حکم سے دفع کرتے ہیں اس امر کو بیان کرکے کہ نماز کا وقت ختم ہونے کے بعد بہنے والا خون بھی ناقضِ وضوء اور موجبِ طہارت ہے اور ہم ثانیاً اس نقض کا دفع علّت کی غرض کے موجود ہونے سے کرتے ہیں کیونکہ اس تعلیل سے ہماری غرض خروجِ خون اور بول کو حکمِ حدث میں برابر قرار دینا ہے اور بول حدث ہے تو جب بول دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہے پس اسی طرح خون کا بھی حکم ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ ثم بالمعنی الخ یعنی اس نقض کو ہم ایک دوسرے طریق سے دفع کرتے ہیں کہ وصف کے علّت ہونے میں جس معنی کو دخل ہے صورتِ مذکورہ میں وہ معدوم ہے یعنی اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ وصفِ خروج پایا

گیا ہے لیکن وصفِ خروج سے جو معنی دلالۃً ثابت ہوتا ہے وہ اس جگہ موجود نہیں ہے اور اسی معنی کے سبب سے
یہ وصف، حکم کی علت بنتی ہے تو جب اس میں یہ معنی ہی نہ پایا جائے تو علت بھی نہیں ہوگی تو جب علت نہیں ہوگی تو حکم
کا تخلف نہیں ہوگا جیسا کہ تم اس مثال میں کہو کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وصفِ خروج پایا گیا ہے لیکن اس میں وہ معنی متحقق
نہیں ہوا جس کے سبب سے وصفِ خروج حکم کی علت قرار پاتی ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ تطہیر کے لیے پہلے خروجِ
نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو کیونکہ خروجِ نجاست کی وجہ سے وہ طہارت زائل ہو جاتی ہے جو تمام بدن کے لیے حاصل
تھی لہٰذا اوّلاً خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوگا پھر تمام بدن کا دھونا واجب ہوگا لیکن ہر وقت تمام بدن کے
دھونے میں چونکہ حرجِ عظیم لازم آتا ہے اس لیے اس حرج کو دفع کرتے ہوئے صرف اعضاء اربعہ پر اکتفا کیا جاتا ہے:
پس خروجِ نجاست کی جگہ کے دھونے کے وجوب کے سبب سے وصفِ خروج باقی اعضاء کے دھونے کے لیے
علت ہوگئی اس حیثیت سے کہ تطہیرِ بدن کا وجوب (جبکہ اس چیز کے اعتبار سے ہے جو اس بدن سے خارج ہوئی
ہے نہ کہ اس چیز کے اعتبار سے جو اس بدن سے خارج نہیں ہوئی ہے کیونکہ نجاست خارجیہ صرف اسی جگہ کے دھونے
کو واجب کرتی ہے جس جگہ پر لگی ہوئی ہے) تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا جب خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب
ہوا تو لامحالہ تمام بدن کا دھونا واجب ہوا اور خون نہ چلنے کی صورت میں چونکہ خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا ہی واجب
نہیں ہوا ہے اس لیے علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نقضِ وضوء کا حکم بھی معدوم ہوگا پس گویا کہ معنی مذکور کے نہ
پائے جانے کی وجہ سے خروجِ نجاست نہیں پایا گیا پس حکم نہیں پایا گیا اور وہ نقضِ وضوء ہے یہ بات نہیں ہے کہ علت
پائی گئی ہے اور حکم متخلف ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے:

قولہ ویورد علیہ صاحب الجرح السائل الخ اس کا عطف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فیورد علیہ
ما اذا لم یسل" پر ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کی طرف سے ہم پر خارج من غیر السبیلین کی مثال مذکور
کے اعتبار سے دو نقض وارد ہوتے تھے پہلے نقض یعنی "ما اذا لم یسل" کا جواب ہم نے دو طریقوں سے دیا اوّلاً
"بالوصف" سے اور ثانیاً "ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالۃً" سے اور دوسرے نقض یعنی "یورد علیہ
صاحب الجرح السائل" کا جواب بھی ہم دو طریقوں سے دیں گے اوّلاً "بالحکم" سے اور ثانیاً "وبالغرض" سے
تو اس دوسرے نقض کی تقریر یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون یا پیپ خارج ہوتا رہتا ہو اس کے حق میں بدن

سے خروج نجاست پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضوء نہیں ٹوٹتا ہے پس یہ تخلّف الحکم عن العلّۃ ہے :: جواب اوّل یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ صاحب جرح کے جرح سے خون اور پیپ کا سیلان ناقض وضوء نہیں ہے بلکہ یہ ناقض وضوء ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کے وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقضِ وضوء کا حکم مؤخر ہوگیا ہے یہی وجہ ہے کہ نماز کے وقت ختم ہونے کے بعد اسی حدث کی وجہ سے اس کو وضوء لازم ہوتا ہے :: اور جواب ثانی یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں علّت کی غرض پائی جارہی ہے جو کہ تعلیل کے صحیح ہونے کی علامت ہے کیونکہ اس تعلیل سے ہمارا مقصود خون اور پیشاب کو حدث کے حکم میں برابر ثابت کرنا ہے اور یہ بات صورتِ مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ پیشاب بالاتفاق حدث ہے اور جس وقت پیشاب دائمی ہوجائے سلسل البول کی صورت میں تو یہ وقتِ نماز کے باقی رہنے تک معاف ہے تو اسی طرح خون کا بھی حکم ہے یعنی خون کا خروج ناقضِ وضوء ہے لیکن جب یہ دائمی ہوجائے تو اس کو معاف قرار دے دیا جاتا ہے تاکہ مقیس علیہ بول اور مقیس خون کے حکم کا برابر ہونا پوری طرح ثابت ہوجائے۔

اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ فَہِیَ نَوْعَانِ مُعَارَضَۃٌ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ وَمُعَارَضَۃٌ خَالِصَۃٌ اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ الَّتِیْ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ فَالْقَلْبُ وَھُوَ نَوْعَانِ اَحَدُھُمَا قَلْبُ الْعِلَّۃِ حُکْمًا وَالْحُکْمِ عِلَّۃً وَھُوَ مَاْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ وَاِنَّمَا یَصِحُّ ھٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ التَّعْلِیْلُ فِیْہِ بِالْحُکْمِ مِثْلُ قَوْلِہِمْ اَلْکُفَّارُ جِنْسٌ یُجْلَدُ بِکْرُھُمْ مِائَۃً فَیُرْجَمُ ثَیِّبُھُمْ کَالْمُسْلِمِیْنَ قُلْنَا الْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا یُجْلَدُ بِکْرُھُمْ مِائَۃً لِاَنَّہٗ یُرْجَمُ ثَیِّبُھُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِیَاسُ ::

ترجمہ: معارضہ دو قسم ہے ایک معارضہ جس میں مناقضہ ہو اور دوسری قسم معارضہ خالصہ اور وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو پس وہ قلب ہے اور وہ دو قسم ہے ایک علّت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علّت اور یہ قلب اناء سے ماخوذ ہے (یعنی برتن کے اوپر والے حصّے کو نیچے اور نیچے والے حصّے کو اوپر کر دینا) اور قلب کی یہ قسم صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے جیسے شوافع کا قول کہ کفّار ایسی جنس ہے کہ ان کے کنوارے افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں لٰہذا ان کے شادی شدہ افراد کو زنا کرنے پر رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے اور ہم یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے کنوارے افراد کو جرم زنا میں اس لیے سو کوڑے مارے جاتے ہیں کہ ان کے شادی شدہ افراد کو جرم زنا پر رجم کیا جاتا ہے پس جب یہ انقلاب کا احتمال رکھتا ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا ::

تقریر و تشریح قولہ اما العارضۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب دفعِ نقض سے فارغ ہوئے تو اب معارضہ کی تفصیل بیان فرماتے ہیں جو کہ علتِ مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ معارضہ دو قسم ہے اور معارضہ وہ اُس چیز کے خلاف پر دلیل قائم کرنا ہے جس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے پس اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہٖ معارض کی دلیل بن جائے تو یہ پہلی قسم ہے ورنہ وہ دوسری قسم ہے تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو متضمن ہوتا ہے پس اس حیثیت سے کہ یہ معلل کے دعوٰی کی نقیض پر دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس حیثیت سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی بناء پر خود اس کے حق میں دلیل بننے کی قابل نہیں ہے بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کو مناقضہ کہتے ہیں چونکہ اس میں معارضہ ہی اصل ہے اور نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ نقض قصدی، علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہو سکتا اس لیے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس نوع کا نام معارضہ فیھا المناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیھا المعارضہ نہیں رکھا :: اور نوع ثانی معارضہ خالصہ ہے ::

قولہ اما المعارضۃ التی فیھا مناقضۃ الخ یعنی معارضہ جو کہ مناقضہ کو بھی متضمن ہو اور اسی کو اصول اور مناظرہ کی اصطلاح میں قلب کہتے ہیں (اور قلب کا معنٰی ہے کہ تعلیل کو اُس ہیئۃ سے مخالف ہیئۃ کی طرف متغیر کر دینا جس پر وہ پہلے تھی بایں طور کہ مثلاً معلول کو علت اور علّت کو معلول قرار دینا) اور قلب دو قسم ہے اوّل وہ علّت کو پلٹ کر

حکم قرار دینا اور حکم کو علّت اور یہ قلبِ اِناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن پیالہ وغیرہ کے اوپر والے حصّے کو نیچے اور نیچے والے حصّے کو اوپر کر دینا کیونکہ علّت اپنے اصل ہونے کے اعتبار سے حکم سے اعلیٰ ہوگی اور حکم تابع ہونے کے اعتبار سے علّت سے اسفل ہوگا اور اس قلب سے تعلیل کا اعلیٰ اس کا اسفل اور اس کا اسفل اس کا اعلیٰ ہو جائے گا پس وہ قلب اِناء کی طرح ہو گئی اور قلب کی یہ نوع صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علّت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو اور اگر علّت محض وصف ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب کی یہ نوع متحقق نہیں ہو سکتی ہے:

قولہ مثل قولھم الخ یعنی جیسے شافعیہ کا یہ قول کہ نوعِ کفّار میں سے کنوارے افراد کو جرم زنا میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لیے ان کے شادی شدہ افراد کو جرمِ زنا میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے یعنی شافعیہ کے نزدیک محصن ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے محصنین کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر محصنین کو کوڑے مارے جاتے ہیں تو اسی طرح ضروری ہے کہ کفّار میں سے محصنین کو رجم کیا جائے اور غیر محصنین کو کوڑے مارے جائیں تو انہوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفّار کے حق میں جلد مائۃ کو رجم ثیّب کی علّت قرار دیا ہے اور جلدِ مائۃ دراصل شریعت کا ایک حکم ہے، اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے لہٰذا کفّار کلھم غیر محصن ہیں تو کفّار خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شُدہ دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اس میں کنوارے اور شادی شُدہ برابر ہیں اور ہم اُن کا قلب کے ساتھ معارضہ کرتے ہیں:

قولہ وقلنا الخ اور ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لیے کوڑے مارے جاتے ہیں کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے حق میں جلد، علّتِ رجم ہے بلکہ رجم، علّتِ جلد ہے پس جب اس میں انقلاب کا احتمال ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ٹھہرا لہٰذا یہ قلب اس اعتبار سے تو صورۃً معارضہ ہے کہ معلل کے مقصود یعنی شادی شُدہ کفّار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور اس میں مناقضہ کا معنی بھی متحقق ہو رہا ہے اس حیثیت سے کہ ان کی دلیل فاسد ہو گئی ہے کہ وہ علّت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے:

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ

وَهُوَ مَاخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اُسْتُغْنِيَ عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعْيِيْنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ وَقَدْ تَقْلَبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تَمْضِيْ فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَّا تَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ ۔

ترجمہ: اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ معلل کے مدعٰی کے لیے مثبت

ہونے کے بجائے اِس کے خلاف پر دال ہو جائے جبکہ پہلے اس کے مدعیٰ کے لیے مثبت معلوم ہوتی تھی اور یہ قلب، قلبِ جراب ؀ سے ماخوذ ہے کیونکہ پہلے اُس وصف کی پشت تیری طرف تھی پھر اُس کا چہرہ تیری طرف ہو گیا لیکن قلب کی یہ قسم نہیں پائی جاتی مگر اُس وصف زائد کے ساتھ کہ اُس میں وصف اوّل کی تفسیر و تقریر ہو اُس کی مثال صومِ رمضان کے بارے میں شافعیہ کا قول کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اِس لیے تعیینِ نیّت کے بغیر اداء نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ تعیینِ نیّت کے بغیر اداء نہیں ہوتا ہے تو ہم یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ جب فرض ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعیّن کر دیے جانے کے بعد خود سے اس کے لیے تعیینِ نیّت کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیساکہ قضاء کا روزہ ہے لیکن قضاء کا روزہ (نیّت کے ساتھ) شروع کرنے سے متعیّن ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے (شارع کی جانب سے) متعیّن ہے :: اور کبھی قلبِ علّت دوسرے طریقہ سے ہوا کرتا ہے لیکن یہ ضعیف ہے اُس کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ اس کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ شروع سے بھی لازم نہ ہو جیساکہ وضوء ہے تو شافعیہؒ کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ (تُم نے جب فاسد وضوء کے پورا کرنے کے ضروری نہ ہونے پر قیاس کر کے شروع کرنے سے اس کے لازم نہ ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو) اس سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم وضوء کی طرح مساوی ہو یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے جس طرح وضوء میں ان دونوں کا حکم عدمِ لزوم اتمام میں مساوی ہے اور قلب کی یہ نوع وجہ قلب سے ضعیف ہے کیونکہ جب سائل ایک اور حکم لے آیا (یعنی تسویہ) جوکہ پہلے حکم (یعنی نوافل کا شروع سے لازم نہ ہونا) کے مناقض نہیں ہے تو وہ مناقضہ ختم ہو گیا جوکہ قلب کی صحت کے لیے شرط ہے اور اِس ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام سے مقصود اُس کا معنی ہوتا ہے (اور صرف الفاظ کو نہیں دیکھا جاتا) اور استواء معنی کے اعتبار سے مختلف ہے یہ استواء من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے علی وجہ التضاد اور یہ اختلاف قیاس کے لیے مبطل ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والثانی قلب الوصف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قلب کی دوسری قسم ذکر فرماتے ہیں اور قلب کی یہ دونوں قسمیں "معارضہ فیھا المناقضہ" کی قسمیں ہیں اختصار کے پیشِ نظر ان کو

قلب سے موسوم کر دیتے ہیں تو قلب کی اس دوسری قسم سے مراد یہ ہے کہ علت کو اس طرح بیان کرنا کہ وہ معلل کے دعویٰ کے لیے مثبت ہونے کے بجائے اُس کے خلاف پر دلالت کرے جبکہ پہلے اس کے مدعیٰ کے لیے مثبت معلوم ہوتی تھی تو یہ قلب امورِ حسیّہ میں سے قلب جرّاب کے مشابہ ہے الجرّاب بالفتح والکسر توشہ دان کو کہتے ہیں یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ وصف کی پشت پہلے تیری طرف تھی اور چہرہ معلل کی طرف اور قلب کے بعد پشت معلل کی طرف ہوگئی اور چہرہ تیری یعنی سائل کی طرف ہوگیا اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اب معلل کی دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور یہ مناقضہ اس اعتبار سے ہے کہ اس دلیل سے اب اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے اور اہلِ مناظرہ قلب کی اس نوع کو معارضہ بالقلب کہتے ہیں اور مغالط عامۃ الورود کے دفع کے لیے عموماً اسی معارضہ بالقلب کو استعمال میں لایا جاتا ہے کما بینوہ فی کتبھم:

قولہ اِلّا انہ لا یکون الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم اُس وصفِ زائد کے ساتھ ہی پائی جاسکتی ہے جو کہ معلل کی بیان کردہ وصف کی تفسیر ہو نہ یہ کہ اُس کے لیے متغیر کرنے والی ہو اب اس سے ایک وہم کا ازالہ بھی ہوگیا وہم یہ تھا کہ قلب تو اسی صورت میں متحقق ہوسکتا ہے جبکہ حکم کی تعلیق بعینہٖ معلل کی بیان کردہ وصف کے ساتھ ہو اور جب اس وصف پر ایک اور وصف کا اضافہ کر دیا جائے تو اوّل وصف بعینہٖ علت نہ ہوئی تو یہ تعلیق حکم، وصفِ آخر کے ساتھ ہوگی، تو یہ معارضہ محضہ ہوا نہ کہ معارضہ فیہا مناقضہ: تو مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ نے جب یہ کہا کہ زیادۃ مذکورہ وصفِ اوّل کے لیے تفسیر ہو تو یہاں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہوا فاندفع الوھم:

قولہ مثالہ قولھم الخ اس نوعِ قلب کی مثال شافعیہؒ کا یہ قول ہے کہ روزۂ رمضان فرض روزہ ہے لہٰذا یہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ ہے کہ یہ بغیر تعیینِ نیت کے ادا نہیں ہوسکتا ہے تو شافعیہؒ نے اس مسئلہ میں فرضیّت کو تعیینِ نیّت کی علت قرار دیا ہے تو ہم ان کا قلب کے ساتھ معارضہ کرتے ہیں اور فرضیّت کو عدمِ تعیین کی علت قرار دیتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو وہ شارع کی جانب سے متعیّن ہونے کے بعد تعیّنِ نیت سے مستغنی ہوگا اس کے لیے خود سے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس طرح قضا کا روزہ ایک دفعہ متعیّن کر لینے کے بعد دوبارہ اس کے لیے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے پس اسی طرح رمضان کے روزہ کے لیے بھی دوبارہ تعیینِ نیت کی ضرورت

نہیں رہتی ہے:: فیما سویاں فی ذٰلک ۔ البتہ قضاء کا روزہ نیّت کے ساتھ شروع کرنے سے متعیّن ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے سے ہی شارع کی جانب سے متعیّن ہے چنانچہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشادِ گرامی ہے" اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان "کہ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے" لہٰذا رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ اس امر میں مساوی ہیں کہ ایک تعیّن کے بعد دوسرے تعیّن کی طرف محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان کا روزہ جب شارع کی طرف سے متعیّن ہے تو بندہ کی تعیین کا محتاج نہیں ہے اور قضاء کا روزہ جب ایسے نہیں ہے تو وہ بندہ کی طرف سے تعیینِ نیّت کا محتاج ہوگا مگر جب اس کی ایک مرتبہ بندہ کی طرف تعیینِ نیّت ہوگی تو دوبارہ اس تعیین کی ضرورت نہیں رہتی، تنبیہ: ہم نے قلب میں جو یہ کہا ہے" هذا الوصف تعیّن لا یحتاج الی تعیّن اخر شاهدا لنا "یہ ایسی زیادت ہے جس میں معلل کی بیان کردہ وصف فرضیّت کی تفسیر و تقریر ہے اس وصف کی تغییر نہیں ہے فلا اشکال::

قولہ وتقلب العلۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی قلبِ علّت پہلے دونوں طریقوں کے علاوہ ایک اور طریقہ سے ہوتا ہے اس طریقہ کو قلب تسویہ کہتے ہیں لیکن یہ طریقہ ضعیف بلکہ فاسد ہے اس کی مثال شافعیہ" کا یہ قول ہے کہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ جب یہ حدث لاحق ہونے کی بناء پر مصلی کے قصد وارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اتمام واجب نہیں ہے (بخلاف حج کے کہ یہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے کیونکہ یہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام اور بعد میں قضاء کرنا لازم ہے) لہٰذا یہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے جس طرح کہ فساد پیش آجانے کی صورت میں وضوء کا اتمام ضروری نہیں ہوتا ہے تو شافعیہ نے نوافل کے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی دلیل عدم الامضاء فی الفساد کو قرار دیا ہے اور انہوں نے وضوء پر قیاس کیا کہ جس طرح عدم الامضاء فی الفساد کی وجہ سے وضوء شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم الامضاء فی الفساد کی وجہ سے نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے::

قولہ فیقال لهم لما کان الخ یعنی شافعیہ کو ہماری طرف سے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ تم نے جب وضوء کے فساد کی صورت میں وضوء کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کر کے اس کو شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کے حکم پر تعلیل بیان کی تو اس سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم بھی مساوی ہو جیسا کہ وضوء میں نذر اور شروع کا

حکم یکساں ہے :: کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وضوء لازم نہیں ہوتا اور وضوء آپ کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے تو اسی طرح ضروری ہے کہ فرع (یعنی نوافل) میں نذر اور شروع کا عمل و حکم مساوی ہو اور نوافل میں عدمِ لزوم کے ساتھ تو مساوات ممکن نہیں ہے کیونکہ نذر کے ساتھ نوافل بالاجماع لازم ہوجاتے ہیں لہٰذا ضروری ہوا کہ نوافل بھی شروع کرنے سے لازم ہوجائیں تاکہ ان دونوں میں مساوات متحقق ہوجائے پس شافعیہ نے جس وصف (یعنی عدم الامضاء فی الفساد) کو عدمِ لزوم کی علت قرار دیا ہے ہم نے اُس کو اِستواء کی علت قرار دیا ہے اور اس سے لزوم بالشروع لازم آتا ہے تو یہ اس بناء پر قلب ہوا ::

قولہ وھو ضعیف الخ یعنی قلب کی یہ نوع وجوہ قلب سے ضعیف ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کی دو وجہ ضعف بیان کی ہیں ایک اپنے قول " لانہ لما جاء کو بحکم اٰخر الخ سے کہ جب سائل نے حکم اوّل کے علاوہ ایک اور حکم یعنی تسویہ کو پیش کردیا اور وہ حکم حکم اوّل کے مناقض نہیں ہے تو وہ مناقضہ ختم ہوگیا جو کہ صحتِ قلب کی شرط تھا ::

قولہ ولان المقصود الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری وجہ ضعف بیان کرتے ہیں کہ کلام سے اس کا معنی مقصود ہوتا ہے صرف الفاظ کی طرف نظر نہیں کی جاتی اور استواء جس کو خصم نے علتِ مذکور سے ثابت کیا ہے وہ معنی کے اعتبار سے مختلف ہے کیونکہ اصل یعنی وضوء میں نذر اور شروع میں اِستواء، عدم الزام کے اعتبار سے ہے کیونکہ وضوء جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوگا تو اس بناء پر اِستواء سقوط ہے اور فرع یعنی نوافل میں نذر اور شروع میں اِستواء الزام کے اعتبار سے ہے تو اس بناء پر اِستواء ثبوت ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " ثبوت من وجہ وسقوط من وجہ علیٰ وجہ التضاد "، کیونکہ اصل یعنی وضوء میں اِستواء عدم الزام کے اعتبار سے ہے اور فرع میں اِستواء الزام کے اعتبار سے ہے :: اور اصل و فرع میں اِستواء کا اختلاف ثبوتاً و سقوطاً معارض کے قیاس بالقلب کے لیے مبطل ہے کیونکہ قیاس کے شروط سے ایک شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کی طرف بعینہٖ بغیر کسی تفاوت کے متعدی ہو اور وہ اس جگہ منتفی ہے کیونکہ وہ اِستواء جو اصل میں ہے اُس اِستواء کے متضاد ہے جس کو معارض نے فرع میں ثابت کیا ہے کیونکہ اوّل میں سقوط ہے اور ثانی میں ثبوت ہے ہاں ان دونوں میں سے ایک، دوسرے کے ساتھ

اسم استواء میں شریک ہے اور یہ مشارکت صرف الفاظ میں ہے اور صرف الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے مقصود معنی ہوتا ہے اور یہاں دونوں استوائین کے مابین معنی میں اختلاف ہے بلکہ تضاد صریح ہے تو بناء بریں قیاس کیسے صحیح ہو سکتا ہے :

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِیْ حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيْحٌ وَالثَّانِیْ فِیْ عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْ اَفَادَ تَعْدِيَتَهٗ لِاَنَّهٗ لَا اِتِّصَالَ لَهٗ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٍ فِی الْاَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰی سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلٰی سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِیْ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ اِنَّهٗ تَصَرُّفٌ يُلَاقِیْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوْا لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَّقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِی الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا وَمَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَالرَّدَّ :

ترجمہ : اور معارضہ خالصہ (یعنی جس میں مناقضہ کا معنی نہیں ہے) دو قسم ہے ان دونوں قسموں میں سے ایک وہ ہے جو حکم فرع سے متعلق ہو اور یہ معارضہ صحیح ہے اور معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ ہے جو کہ اصل یعنی مقیس علیہ

کی علّت میں ہو اور یہ باطل ہے تعلیل کے حکم کے عدم کی وجہ سے اور یہ باطل ہے تعلیل کے فساد کی وجہ سے اگر اس تعلیل نے وصف کے تعدیہ کا فائدہ دیا ہو کیونکہ وصف کا موضعِ نزاع کے ساتھ اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ یہ علّت، فرع میں معدوم ہے اور عدمِ علّت عدمِ حکم کو واجب نہیں کرتا ہے اور جو کلام اصل میں درست ہو لیکن اُسے بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلۃ) کے ذکر کیا جاتا ہو تو تم اُس کو بطور ممانعت کے پیش کرو جیسے شافعیہ کا قول اعتاقِ راھن میں کہ یہ ایک ایسا تصرّف ہے جس سے مرتھن کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لیے یہ عتق بھی باطل ہو گا جیسا کہ اس کی بیع باطل ہوتی ہے پس بعض احناف نے کہا کہ یہ اعتاق، بیع کی مثل نہیں ہے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اس میں وجہ صحیح یہ ہے کہ سائل یوں کہے کہ قیاس، اصل کے حکم کے تعدیہ کے لیے ہوتا ہے اصل کے حکم سے تغییر کے لیے نہیں اور اس جگہ اصل یعنی بیع کا حکم اُس چیز کا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تم نے تو فرع یعنی اعتاق میں اُس چیز کا ابطال کلی کر دیا ہے جو ردّ اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے ؛؛

تقریر وتشریح قولہ واما المعارضہ الخالصہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اَب یہاں سے معارضہ خالصہ یعنی اُس معارضہ کا بیان فرماتے ہیں جس میں مناقضہ کا معنی نہیں ہے (فنِ مناظرہ کی اصطلاح میں اس کا نام "معارضہ بالغیر" ہے) اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا تعلّق فرع کے حکم کے ساتھ ہو یعنی معترض یوں کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ فرع میں تمہارے ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے (اور اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کی تفصیلی بحث مطوّلات میں موجود ہے) ؛؛

قولہ وھو صحیح الخ یعنی معارضہ خالصہ کی قسم اوّل صحیح ہے کیونکہ اس میں بعینہٖ اس محل میں دوسری علّت کے اثبات سے حکمِ اوّل کے مخالف حکم کو ثابت کیا جاتا ہے اس کی مثال حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ سر کا مسح وضوء کا رکن ہے اس لیے اعضاءِ مغسولہ کی طرح اس میں بھی تثلیث سُنّت ہوگی، تو اس پر ہم بطور معارضہ کے کہتے ہیں کہ سر کا مسح کرنا دوسرے مسح کے مشابہ ہے لہٰذا خُف کے مسح کی طرح اس میں تثلیث سُنّت نہیں ہوگی: تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رکنیّت کو تثلیث کی علّت قرار دیا ہے اور اعضاء مفروضہ کے غُسل پر قیاس کیا ہے اور ہم نے اُس حکم کے مخالف حکم کو ثابت کیا ہے جس حکم کو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اور جس حکم کو ہم نے علّتِ اُخریٰ یعنی مسح

سے ثابت کیا ہے وہ عدمِ تثلیث مسح ہے اور ہم نے خُف پر قیاس کیا ہے جس طرح خُف میں تثلیثِ مسح سُنت نہیں ہے اسی طرح سر کے مسح کی تثلیث بھی سُنت نہیں ہے کیونکہ مسح جو کہ عدمِ تثلیث کی علت ہے وہ ان دونوں میں موجود ہے:

قولہ والنوع الثانی الخ یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو (اور اس کو مفارقت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایک دلیل ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے جو کہ فرع میں موجود نہیں ہے (اور اس کی تین قسمیں ہیں ان تمام کی تفصیلی بحث فن کی بڑی کتابوں میں موجود ہے) اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہیں کہ لوہے کو لوہے کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں موزوں ہونا اور مبادلہ بالجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لیے تفاضل کی صورت میں یہ بیع جائز نہیں ہوگی جیساکہ سونا اور چاندی کی بیع تفاضل کی صورت میں جائز نہیں ہے تو اس پر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے معارضہ پیش کیا جاتا ہے کہ مقیس علیہ میں ہمارے نزدیک علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ ثمنیّت ہے اور یہ لوہے میں نہیں پائی جاتی:

قولہ وذٰلک باطل الخ یعنی یہ قسم باطل ہے کیونکہ معارض، معلل کی بیان کردہ علت کے مقابلہ میں علت متعدیہ کو ثابت کرے گا یا علت غیر متعدیہ کو ثابت کرے گا اگر علت متعدیہ کو ثابت کرے جیسے ہم نے چونے کی بیع، چونے کے ساتھ تفاضل کی صورت میں حرام ہونے میں گندم اور جَو پر قیاس کیا ہے جبکہ ہم کیل اور جنس کو علت قرار دیں تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ مقیس علیہ میں اقتیات (یعنی غذائی صلاحیّت) اور ذخیرہ کرکے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چونے میں مفقود ہے اور یہ علت گندم اور جَو کے غیر جیسے چاول اور باجرے میں پائی جاتی ہے تو وہ یوں کہے کہ یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی پس اس کی تفاضل کی صورت میں بیع حرام نہیں ہوگی"، یا معارض علت غیر متعدیہ کو ثابت کرے جیسے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی میں ہماری بیان کردہ علت کے غیر دوسری علت ثابت کی ہے اور وہ ثمنیّت ہے اور یہ علت متعدی نہیں ہے صرف سونے اور چاندی میں ہی پائی جاتی ہے تو احتمالِ ثانی پر معارض کی معارضہ میں تعلیل اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس میں تعلیل کا حکم یعنی تعدیہ نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا یہ تعلیل عدمِ حصول غرض کی وجہ سے فاسد ٹھہری اور احتمالِ اوّل پر بھی تعلیل فاسد ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ولفساد لو افاد تعدیۃً"

قولہ ولفسادہ لو افاد تعدیتہ الخ یعنی معارضہ خالصہ کی یہ دوسری قسم جبکہ یہ تعدیہ کا فائدہ دے اس لیے باطل ہے کہ یہاں وصف کا موضعِ نزاع کے ساتھ صرف اس حیثیت سے اتصال ہے کہ فرع میں علّت معدوم ہے اور علّت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا کیونکہ حکم متعدد علل کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے تو ایک علّت کے فساد کے بعد دوسری علّت باقی رہے گی جو کہ اثباتِ حکم کے لیے کافی ہوگی :

قولہ وکل کلام صحیح الخ جب مستدل کی بیان کردہ علّت میں معارضہ اکثر کے نزدیک فاسد تھا تو اس معارضہ کے ذکر کرنے کے بعد اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے معارضہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب معارضہ کو اس قاعدہ کے مطابق وارد کیا جائے تو وہ مقبول و معقول ہو جائے گا تو وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن جب اُس کو بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلّۃ) کے ذکر کیا جائے جو کہ اہلِ اصول کے نزدیک باطل ہے تو تم اُس کو بطور ممانعت کے پیش کرو جو کہ اہل اصول کے نزدیک طریق مقبول ہے تو اس وقت یہ کلام حیزِ فساد سے نکل کر حیزِ صحت میں داخل ہو جائے گا تاکہ یہ اعتراض اپنے اصل (مادہ) اور اپنی وضع (صورت) ہر لحاظ سے مقبول ہو جائے مثلاً اصحابِ شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ اگر راہن اپنے غلام مرہون عند المرتھن کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا (جبکہ راہن معسیر ہو اور مؤسیر کے بارے اُن کے دو قول ہیں) کیونکہ راہن کا یہ فعلِ اعتاق ایسا تصرّف ہے جس سے مرتھن کا حق باطل ہو جاتا ہے پس یہ اعتاق بھی باطل ہوگا جیسا کہ اس عبد مرہون کی بیع باطل ہوتی ہے :: احناف کی طرف سے اس کے جواب کی دو تقریریں کی جاتی ہیں ایک بطور مفارقت کے اور دوسری بطور ممانعت کے پہلی تقریر قاعدہ مذکور کے مطابق نہ ہونے کی بناء پر فاسد ہے وہ یہ کہ اعتاق، بیع کی مثل نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ کا احتمال نہیں ہے اس لیے ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اور درحقیقت یہ فرق اصل کی علّت میں معارضہ ہے اس لیے کہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوعِ بیع کے بعد اس کا فسخ کا احتمال رکھنا ہی بیع کے عدم جواز کی علّت ہے بخلاف عتق کے کیونکہ یہ اپنے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے مرتھن کے لیے اس کے نفاذ کو منع کرنا ممکن نہیں تو یہ سوال گو بذاتِ خود معقول ہے مگر چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طور پر ذکر کیا ہے اس لیے یہ اہل اصول کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے تو بناء بریں اولیٰ یہ ہے کہ اس کو بطور ممانعت کے ذکر کیا جائے تاکہ یہ مقبول و مسموع ہو جائے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

والوجه فیه الخ :

قولہ والوجہ فیہ الخ اکثر احناف کی طرف سے قاعدہ مذکورہ کے مطابق جواب کی صحیح تقریر یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق، بیع کی مثل ہے کیونکہ بیع وہ تصرّف ہے جس کے انعقاد کے بعد فسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے (مرتہن کا حق بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے) اور عتق وہ تصرف ہے جس کے ثابت ہونے کے بعد فسخ جائز نہیں ہے اور تُم تو راہن کے تصرفِ اعتاق کو ابطالِ کلی کے طور پر پیش کر رہے ہو حتیٰ کہ مرتہن اگر اجازت بھی دے دے تب بھی تمہارے نزدیک اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا جس سے لازم آتا ہے کہ فرع میں اصل کا حکم تبدیل ہو جائے اور یہ باطل ہے : اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں تمہارے قیاس کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہاں اصل، بیع ہے اور فرع، عتق ہے اور اصل کا حکم توقف ہے اس لیے کہ راہن کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے نہ یہ کہ وہ فی نفسہٖ باطل اور فاسد ہے اور یہ حکم فرع میں پایا نہیں جاتا کیونکہ عتق، مرتہن کی اجازت پر موقوف نہیں ہے اور نہ یہ اپنے وقوع کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے پس تمہارے قیاس کی بناء پر تو اس میں توقف کو ثابت ہونا چاہیے تھا لیکن تُم نے جب یہ ثابت کیا کہ یہ حکم فرع میں فاسد ہے تو تُم نے اصل کے حکم کے اعتبار سے فرع میں ایک اور حکم ثابت کیا اور وہ حکمِ آخر بطلان ہے پس تُم نے کہا کہ فرع کہ وہ عتق ہے باطل ہے اور یہ حکم، حکم جدید ہے اصل (بیع) سے متعدی نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ حکم بیع میں موجود ہی نہیں تھا لہٰذا یہ اصل یعنی بیع سے فرع یعنی عتق کی طرف کس طرح متعدی ہوتا پس یہ تو اصل کے حکم کی تغییر کے سواء اور کچھ نہیں ہے : فافھم :

فَصۡلٌ فِی التَّرۡجِیۡحِ

وَاِذَا قَامَتِ الۡمُعَارَضَۃُ کَانَ السَّبِیۡلُ فِیۡہِ التَّرۡجِیۡحَ وَھُوَ عِبَارَۃٌ عَنۡ فَضۡلِ اَحَدِ الۡمِثۡلَیۡنِ عَلَی الۡاٰخَرِ وَصۡفًا حَتّٰی قَالُوۡا اِنَّ الۡقِیَاسَ

لَا يُتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا يُتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يُتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِيْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ اَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًى فِي الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِيَ كَانَ اَوْلٰى لِفَضْلٍ فِيْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰى مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِيْ مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ وَالتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّاْسِ اَنَّهُ مَسْحٌ لِاَنَّهُ اَثْبَتُ فِيْ دَلَالَةِ التَّخْفِيْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اَنَّهُ رُكْنٌ فِيْ دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَاِنَّ اَرْكَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِكْمَالِ دُوْنَ التَّكْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيْفِ فَلَازِمٌ فِيْ كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيْرًا كَالتَّيَمُّمِ وَنَحْوِهِ وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْاُصُوْلِ لِاَنَّ فِيْ كَثْرَةِ الْاُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهُ ؞

یہ فصل ترجیح کے بیان میں ہے

ترجمہ : اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس کے دفع کا طریقہ ترجیح ہے اور ترجیح دو مساوی دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر کسی خاص وصف سے فضیلت کے بیان کرنے سے عبارت ہے یہاں تک کہ

عامۃ الاصولیین نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی اور کسی قیاس کی وجہ سے اور اسی طرح کتاب اور سُنّت کا حکم ہے ہاں بعض کو بعض پر ترجیح ہوگی بسبب اُس قوّۃ کے جو خود اُس میں موجود ہو اور اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں ہوگی اور وہ امور جن کے ساتھ ترجیح حاصل ہوتی ہے چار ہیں ایک قوّتِ اثر سے ترجیح حاصل ہوتی ہے کیونکہ اثر، حجت میں ایک معنی ہے کہ جب یہ قوی ہو تو اس کے ساتھ احتجاج اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں قوّۃ کی وجہ سے ...... جیسے قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو ترجیح ہوتی ہے اور دوم وصف کے ثبات کی قوّت سے اُس حکم کے لیے جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسا کہ ہمارا قول مسح رأس میں کہ "یہ مسح ہے کیونکہ دلالتِ تخفیف میں اثبت ہے شوافع کے قول سے" کہ یہ رکن ہے دلالتِ تکرار میں کیونکہ نماز کے ارکان کا تمام ہونا اکمال سبب ہے نہ کہ تکرار سے اور تخفیف میں مسح کا اثر ہر اُس چیز میں لازم ہے جس کی تطہیر غیر معقول ہو جیسے تیمم ہے اور اس کی مثل، سوم کثرتِ اصول سے ترجیح ہوتی ہے کیونکہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ حکم کے لزوم کی زیادتی ہوتی ہے ؛؛

تقریر و تشریح

قولہ واذا قامت الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ جب معارضہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے دفع کے بیان کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس کے دفع کا طریقہ ترجیح ہے (متن "کان السبیل فیہ" میں فیہ کی ضمیر مذکر معارضہ کی طرف باعتبار مصدر کے راجع ہے) یعنی دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے پس اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل شمار ہوگا اور اگر وجہِ ترجیح بیان کر دے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح بیان کر کے اس کا معارضہ کرے ؛؛ اور ترجیح دو مساوی دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر کسی خاص وصف سے فضیلت کے بیان کرنے سے عبارت ہے ؛؛ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کی عبارت "فضل احد المثلین" میں مضاف محذوف ہے یعنی تقدیر عبارت یہ ہے "بیان فضل احد المثلین" ورنہ یہ تعریف رجحان کی ہو جائے گی "ترجیح بمعنی اثباتِ رجحان" کی نہیں ہوگی یا پھر یہاں ترجیح سے مراد رجحان ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے "وھو ای الرجحان عبارۃ الخ" اور مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کے قول "وَصفاً" سے مراد یہ ہے کہ جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر کے پائی جا رہی ہو یہاں تک کہ عامۃ اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک

قیاس کو دوسرے معارض قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہو ترجیح نہیں دی جا سکتی کیونکہ اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرجحہ نہیں پایا گیا جیساکہ عادل کی گواہی فاسق کی گواہی پر وصف عدالت کی بناء پر قابلِ ترجیح ہے اور چار آدمیوں کی گواہی کثرتِ ادلہ کی بناء پر دو آدمیوں کی گواہی پر قابلِ ترجیح نہیں ہے کیونکہ ترجیح کا مدار وصف زائد پر ہے جو کہ خود دلیل میں موجود ہو زیادت مستقلہ پر نہیں ہے پس اگر ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کو ملا کر ترجیح دی جائے تو محذورِ مذکور لازم آتا ہے ہاں اگر دو قیاسوں میں سے ایک قوی ہو اور دوسرا ضعیف ہو تو اس صورت میں قوی کو ضعیف پر وصفِ قوت کی زیادت کے پیشِ نظر ترجیح دی جا سکتی ہے، اور اسی طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حتیٰ کہ ایک آیت کو دوسری آیت پر تیسری آیت سے جو کہ پہلی آیت کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جا سکتی اور اسی طرح ایک حدیث شریف کو دوسری اس کی معارض حدیث پر تیسری حدیث جو کہ پہلی حدیث شریف کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جا سکتی ہاں کتاب، حدیث اور قیاس میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود اُس میں موجود ہو ترجیح دی جا سکتی ہے لہٰذا ایسا استحسان جس کی تاثیر صحیح ہو اس کو ایسے قیاس جلی پر ترجیح ہو گی جس کی تاثیر فاسد ہو، اور کتاب اللہ کی ایسی آیت جس کا مفہوم محکم قطعی ہو اُس کو ایسی آیت پر ترجیح ہو گی جس کا مفہوم ظنی ہو اور حدیث مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہو گی اور اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں ہو گی لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی شخص کو ایک ایسا زخم لگایا جو قتلِ خطاء کا صالح ہے اور دوسرے شخص نے اُس کو متعدد زخم لگائے جو کہ قتلِ خطاء کے صالح ہیں اور وہ زخمی شخص اس کے نتیجہ میں مرگیا تو اس کی دیت ان دونوں زخمی کرنے والوں کے عاقلہ (قبیلہ) پر برابر عائد ہو گی صاحبِ جراحات متعددہ کو صاحبِ جراحت واحدہ پر ترجیح نہیں ہو گی بایں طور کہ صاحبِ جراحات متعددہ کے لیے دیت کاملہ یا زیادہ ہو اور دوسرے کے لیے کم کیونکہ زیادہ زخم لگانے والے کے لگائے ہوئے زخموں میں سے ہر زخم علت تامہ ہے جو ایک زخم لگانے والے کے لگائے ہوئے زخم کا معارض ہے تو یہاں کوئی ایسا وصف نہیں ہے جس کی بناء پر ترجیح واقع ہو، اس کے برخلاف اگر ایک کا لگایا ہوا زخم دوسرے کے لگائے ہوئے زخم سے قوی ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہو گی مثلاً ایک شخص نے کسی کا ہاتھ قطع کر دیا اور دوسرے شخص نے اس کی گردن کاٹ دی تو گردن کاٹنے والے ہی کو قاتل تصور کیا جائے گا کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے پس اس صورت

میں ترجیح صحیح ہے: فائدہ یہ بات غور سے سنیں اللہ تعالیٰ آپ کی اور میری دستگیری فرمائے یہ جو ترجیح کے بارے مذکور ہوا کہ کثرتِ ادلّہ کے ساتھ ترجیح صحیح نہیں ہوتی ہے یہ اکثر اہلِ اصول کا مذہب ہے اور بعض شافعیہؒ اور احناف سے بعض اہلِ نظر کا مذہب یہ ہے کہ کثرتِ ادلّہ سے ترجیح صحیح ہے کیونکہ ایک دلیل اپنی جنس کی صرف ایک دلیل کی ہی معارض ہوتی ہے تو تعارض کے سبب یہ دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی تو دلیلِ آخر معارضہ سے سالم باقی رہے گی لہٰذا اس کے ساتھ ترجیح صحیح ہوگی اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ترجیح سے مقصود اُس ظن کی قوّت ہے جو دو متعارض دلیلوں میں سے ایک دلیل سے حاصل ہونے والا ہے اور ظن کی قوت اُس دلیل میں حاصل ہے جو اپنے جیسی دوسری دلیل سے اثباتِ حکم میں مؤیَّد ہے پس اس تائید شدہ دلیل کو دوسری معارض دلیل پر بلاشبہ ترجیح حاصل ہوگی: اور فریقِ اوّل یعنی اکثر اہلِ اصول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئ میں اُس صفت کی وجہ سے قوّت آتی ہے جو کہ اُس شئ کی ذات میں موجود ہو نہ کہ اس شئ کے ساتھ اس کی مثل کے انضمام سے کما تریٰ فی المحسوسات اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصف خود بخود تو قائم نہیں ہو سکتی یہ تو غیر کے تابع ہو کر کے ہی پائی جا سکتی ہے تو جس موصوف کے ساتھ یہ وصف قائم ہو تو وہ موصوف اِس وصف کی وجہ سے قوی ہو جاتا ہے اور دلیل چونکہ مستقل بنفسہٖ ہوتی ہے لہٰذا یہ اپنے غیر میں نہیں پائی جا سکتی پس اس دلیل کے ساتھ غیر میں قوّت حاصل نہیں ہو سکتی لہٰذا ہر ایک دلیل اُس دلیل کے معارض ہوگی جو اِن کے حکم کے خلاف حکم کو ثابت کر رہی ہے لہٰذا تمام ادلّہ تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی:

قولہ والذی یقع بہ الترجیح الخ اس کے بیان سے قبل تمہیداً یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ علماء عظام کا اس امر میں اختلاف ہے کہ جب دو نصوص میں تعارض ہو تو قیاس کے ساتھ ایک نص کو دوسری نص پر ترجیح ہو سکتی ہے یا نہیں تو بعض علماء فرماتے ہیں کہ دو متعارض نصوص میں سے ایک کو دوسری نص پر قیاس کے ساتھ ترجیح دی جا سکتی ہے کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا قیاس اُس نص کے لیے بمنزلہ وصف کے ہو گیا جس نص کے لیے یہ قیاس موافق ہے اور یہ قیاس اس نص کے لیے تابع ہو گیا لہٰذا قیاس مذکور نص مذکور کے لیے مرجح ہونے کی صلاحیّت رکھتا ہے اور دوسرے علماء کرام فرماتے ہیں کہ دو متعارض نصوص میں سے ایک کو قیاس کے ساتھ ترجیح دینا صحیح نہیں ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ قیاس اگرچہ نص کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہے لیکن یہ دلیل مستقل بنفسہٖ ہے اس کا اپنے غیر میں اوصاف کی طرح تحقق نہیں ہو سکتا اور ترجیح تو اوصاف کے ساتھ ہوا کرتی ہے کما علمت آنفا، تو اس تمہید کے بعد مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول والذی

یقع بہ الترجیح الخ کا بیان یہ ہے کہ وہ امور جن سے ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر علی وجہ الصحت ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں: پہلی وجہ "الترجیح بقوۃ الاثر" کہ تاثیر کی قوّت کی بناء پر ایک کو دوسرے پر ترجیح ہوتی ہے جیسے قیاس کے مقابلہ میں جب استحسان میں تاثیر قوی ہو تو استحسان کو ترجیح ہوگی اور جب استحسان کے مقابلہ میں قیاس میں تاثیر قوی ہو تو قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اثر حجت میں ایک ایسا معنی ہوتا ہے جو حجت کے تابع ہوتا ہے وہ مستقل بنفسہ نہیں ہوتا جب وہ قوی ہو جائے تو اس کے ساتھ احتجاج اولیٰ ہو جاتا ہے کیونکہ اس اثر میں زیادت کی بناء پر اس کی قوّت میں اضافہ ہو جاتا ہے جو کہ باعثِ ترجیح ہے: سوال، آپ کی تقریر کے پیشِ نظر لازم آتا ہے کہ شاہد اعدل، راجح ہو شاہد عادل پر کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ کوئی بھی عدالت کے مراتب سے ترجیح کا قائل نہیں ہے:

الجواب: ہمیں یہ امر تسلیم ہی نہیں ہے کہ عدالت میں کمی، زیادتی کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے پس اس کے انواع متفاوتہ نہیں ہوں گے کہ بعض بعض سے فوق ہو کیونکہ یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد کا امکان نہیں ہے اس لیے عدالت کی حقیقت ممنوعات شرعیہ سے اجتناب یعنی کبائر سے کلیتہً احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا ہے باقی رہا تقویٰ اور وَرَع گو اس میں تفاوت ہوتا ہے مگر اس کی حقیقت پر مطلع ہونا متعذر ہے اس لیے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے:

قولہ والترجیح بقوۃ ثباتہ الخ یعنی دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کو زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے تو پہلے قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح ہوگی جیسے ہمارا قول سر کے مسح میں کہ یہ مسح ہے لہٰذا اس کا تکرار سُنّت نہیں ہے تو یہاں حکمِ مشہور بہ، مسح کا عدمِ تکرار ہے اور اس کی علّت مسح ہے تو یہ وصف اپنے اس حکم کے اثبات کے لیے الزم ہے کیونکہ دلالتِ تخفیف میں اس کے لیے زیادت تاثیر ثابت ہے برخلاف شافعیہ کے اس قول کے کہ مسح رکن ہے لہٰذا وضوء کے باقی ارکان میں جب تکرار ثابت ہے تو اس میں بھی رکنیت کی بناء پر تکرار سُنّت ہوگا تو شافعیہؒ نے تکرار کی علّت، رکنیت کو قرار دیا ہے اور ہم احناف نے عدمِ تکرار جو کہ تخفیف ہے کی علّت مسح کو قرار دیا ہے اور ہم شافعیہؒ کو کہتے ہیں کہ تمھاری بیان کردہ وصف یعنی رکنیّت اپنے حکم یعنی تکرار کو الزم نہیں ہے کیونکہ رکنیت عام ہے یہ ارکان وضوء اور ارکان صلوٰۃ وغیرہما کو شامل ہے اور یہ رکنیتؔ وضوء کے علاوہ نماز وغیرہ میں سنّیت تکرار کو ثابت نہیں کرتی بلکہ نماز میں کسی رکن کا اتمام، اکمال سے ہوتا ہے تکرار سے نہیں حتیّٰ کہ قیام اور رکوع اور سجود کا تکرار، اکمال کے لیے مشروع ہی نہیں ہے باقی رہا سجدہ کا تکرار تو یہ باب تکمیل سے نہیں ہے یعنی سجدہ ثانیہ سجدہ اُولیٰ کے لیے مکمل کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر سجدہ علیحدہ رکن ہے حتیّٰ کہ اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہے اور

وضوء میں وہ امور بھی پائے جاتے ہیں جو متکرر ہونے کے باوجود وضوء کے رکن نہیں ہیں جیسے مضمضہ، فَانْفَكَّ التكرار عن التكرار وجوداً وعدماً : اور جس وصف یعنی مسح کو ہم نے عدمِ تکرار کی علت قرار دیا ہے وہ اپنے حکم کو لازم ہے کیونکہ مسح کا اثر تخفیف میں ہر اُس چیز میں لازم ہے جس کی تطہیر غیر معقول ہو (ای لا یدرك بالعقل من حیث التطهیر) جیسے تیمم اور مسح خف اور مسح الجبائر لہٰذا وصفِ مسح، حکم مذکور کو لازم ہوگیا : اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فی کل ما لا یعقل تطهیراً" سے الاستنجاء بغیر الماء یعنی الاستنجاء بالاحجار سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہ ایسا مسح ہے کہ اس میں تکرار مشروع ہے جبکہ نجاست حجارہ کے مسح کے تکرار سے زائل ہو تو حجارہ کے مسح کے تکرار سے طہارت کا حاصل ہونا امر معقول ہے لہٰذا اس میں تثلیث سُنّت ہے :

قوله والترجیح بکثرة الاصول الخ یعنی تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب وصفین میں سے ایک کے لیے ایک اصل (مقیس علیہ) شاہد ہو اور دوسرے وصف کے لیے دو یا دو سے زیادہ اصول شاہد ہوں جیسے وصفِ مسح مسئلہ تثلیث میں کیونکہ اس کی صحت کے تین اصول ہیں (۱) مسح خف (۲) مسح جبیرہ (۳) مسح فی التیمم اور شافعیہؒ کی وصفِ رکنیتؒ کا صرف ایک ہی اصل شاہد ہے اور وہ غسل ہے پس اس وقت ہماری بیان کردہ وصف کو شافعیہؒ کی بیان کردہ وصف پر کثرت اصول کی وجہ سے ترجیح ہوگی اور یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے کما علمت من المثال :

قوله لان فی کثرة الاصول الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب دعویٰ مذکورہ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب ایک وصف (جیسے مسح) کے لیے زیادہ اصول شاہد ہوں تو اس کو اُس وصف پر ترجیح ہوگی جس کے لیے صرف ایک ہی اصل شاہد ہو (جیسے رکنیتؒ) کیونکہ یہ وصف کثرتِ اصول کی شہادت کی وجہ سے فی نفسہا قویّ ہوگئی جس کی بناء پر اس وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادت پائی گئی لہٰذا اس کو دوسری وصف پر ترجیح ہوگی : فائدہ اقسامِ ثلثہ مذکورہ ایک ہی معنی کی طرف راجع ہوتی ہیں اور وہ معنی "الترجیح بقوة تأثیر الوصف" ہے مگر جہات مختلف ہیں کیونکہ "الترجیح بقوة التأثیر" نفسِ وصف کی جہت سے ہے اور "الترجیح بالثبات" حکم کی جہت سے ہے اور "الترجیح بکثرة الاصول" اصل کی جہت سے ہے اور "الترجیح بکثرة الاصول" درحقیقت وصفِ قویّ کو وصفِ غیر قویّ پر ترجیح ہے یہ نہیں کہ "الترجیح بکثرة الاصول" ترجیح الاصول علی الاصل ہے کیونکہ یہاں حجت وصف ہے اصل مستنبط منہ نہیں ہے البتہ کثرتِ اصول، وصف کے ساتھ زیادتِ تاکید و لزومِ حکم کو واجب کرتی ہے فتفکر فی هذا المقام فانہ من مزال الاقدام : رب

اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولمن سعیٰ فیہ اٰمین یارب العلمین ؛

وَالتَّرْجِيْحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيْحِ لِاَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ اِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ كَانَ اَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ ؛

ترجمہ : اور ترجیح عدمِ حکم سے ہے وصف کے معدوم ہونے کے وقت اور یہ قسم رابع وجوہ ترجیح سے اضعف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، لیکن جب حکم کا وصف کے ساتھ تعلق ہو پھر اُس وصف کے معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو جائے تو حکم کا اس وصف کے ساتھ وجوداً و عدماً تعلق اس وصف کی صحت کے لیے اوضح ہوگا ؛

تقریر و تشریح قولہ والترجیح بالعدم الخ چوتھی وجہ ترجیح حکم کے عدم سے ہے وصف کے معدوم ہونے کے وقت اس کو عکس کہتے ہیں اور طرد یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے تو جس وصف میں اطراد اور انعکاس دونوں ہوں وہ اُس وصف سے ارجح ہوگی جس میں محض اطراد ہو اور انعکاس نہ ہو اس کی مثال مسح رأس میں ہمارا یہ قول ہے کہ یہ مسح ہے وضوء میں اس لیے اس کی تثلیث مسنون نہیں ہے تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہیں اس کی تثلیث سُنّت ہوگی جیسے غسلِ وجہ وغیرہ بخلاف وصفِ رکنیت کے یہ منعکس نہیں ہو سکتا " کہ جو رکن نہ ہو اس کی تثلیث مسنون نہیں ہے کیونکہ وضوء میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں اور تسبیحات الرکوع والسجود نماز میں رکن نہیں باوجود اس کے ان کی تثلیث سُنّت ہے اور ترجیح کی یہ قسم عامۃ الاصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے پائے جانے سے حکم کا پایا جانا اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ مختص ہے لیکن یہ قسم وجوہ ترجیح سے اضعف ہے اس لیے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا کیونکہ عدم " لیس بشیٔ " ہے پس اس کے ساتھ رجحان کا تعلق کس طرح ہو سکتا ہے اسی وجہ سے اگر اس قسم رابع کے اقسام ثلثہ مذکورہ میں سے کوئی قسم معارض

ہو تو اس کو قسم رابع پر ترجیح ہوگی ؛

قولہ لکن الحکم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قسم رابع قابلِ اعتبار نہیں ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی شیٔ متعلّق نہیں ہوتی لہٰذا عدم علّت نہ عدم حکم کو واجب کرے گی اور نہ وجود حکم کو کیونکہ عدم "لیس بشیٔ" ہے اور رجحان تو امرِ وجودی کے ساتھ حاصل ہوا کرتا ہے نہ کہ عدمی سے لہٰذا یہ قسم سرے سے وجہ ترجیح ہی نہیں بن سکتی اس کا ضعیف ہونا بعد کی بات ہے **الجواب** قسم رابع کا وجہ ترجیح ہونا اس بناء پر ہے کہ جب حکم کا تعلق وصف کے ساتھ ہو پھر اُس وصف کے معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو جائے تو حکم کا وصفِ مذکور کے ساتھ وجودًا وعدمًا تعلّق اس وصف کی صحت کے لیے اوضح ہوگا کیونکہ وہ وصف جس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے اور معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو وہ وصف ہونے کے اعتبار سے اُس وصف سے اوضح ہوگی کہ جس کے معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم نہ ہو لہٰذا رجحان، حقیقۃً اور بحسب المعنی اُس اختصاص کی طرف منسوب ہوگا جو وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کے معدوم ہونے سے مستفاد ہوتا ہے اگرچہ رجحان کی اضافت بحسب الظاہر عدمِ حکم کی طرف ہے اور اسی وجہ سے اس قسم کو ضعیف قرار دیا گیا ہے ؛

وَاِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيْحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ اَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِاَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهٗ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ يُتَاَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَاِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ اِحْتِيَاطًا فِيْ بَابِ الْعِبَادَاتِ لِاَنَّهٗ تَرْجِيْحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ ؛

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو تو جس وجہ کا تعلق ذات کے ساتھ ہے اُس کو اس وجہ پر ترجیح ہوگی جس کا تعلق وصف کے ساتھ ہے کیونکہ وصف، ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے تابع ہوتی ہے اور تابع، اصل کے لیے مُبطل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ روزہ رمضان میں اگر نصف النہار شرعی سے پہلے نیّت کر لی تو یہ روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ روزۂ رمضان، رکن واحد ہے جس کی صحت کا تعلق عزیمت کے ساتھ ہے تو جب عزیمت بعض حصہ میں پائی گئی اور بعض حصہ میں نہ پائی گئی تو یہ دونوں بعض متعارض ہو گئے پس ہم نے بعضِ صحیح کو کثرتِ اجزاءِ صوم کی بناء پر ترجیح دی ہے کیونکہ کثرت، امرِ وجودی یعنی وصفِ ذاتی ہے: اور ہم نے بعضِ فاسد کو باب عبادات میں احتیاط کے پیشِ نظر ترجیح اس لیے نہیں دی کہ اس صورت میں وصفِ عارضی کے ساتھ ترجیح ہوتی ہے (جو کہ وصفِ ذاتی کے مقابلہ میں قابلِ اعتناء نہیں ہے) ::

تقریر و تشریح قولہ واذا تعارض: الخ اِس مقام کی تقریر سے قبل تمہید ہے کہ جس طرح اَدِلّہ کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے اور ترجیح کی محتاج ہوتی ہے اسی طرح وجوہِ ترجیح کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے بایں طور کہ دو قیاسوں میں سے ہر ایک قیاس کے لیے ایک ایک وجہ ترجیح ہو اور ترجیحین کے درمیان تعارض کی تین اقسام ہیں کیونکہ یا تو ترجیحین میں سے ہر ایک ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو ذات کی طرف راجع ہے اور تقدیم و تاخیر ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو حال کی طرف راجع ہے یا ایک ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو ذات کی طرف راجع ہے اور دوسری ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو حال کی طرف راجع ہے اوّل اور ثانی (یعنی ترجیحین کے درمیان تعارض ایسے معنی کی وجہ سے جو ذات کی طرف راجع ہو اور ترجیحین کے درمیان تعارض جو ایسے معنی کی وجہ سے جو حال کی طرف راجع ہو) میں قوّتِ معانی کی بناء پر ترجیح ہوگی اگر ممکن ہو اور نہ تعارض باقی رہے گا اور تساقط متحقق ہو جائے گا اور قسمِ ثالث (یعنی التعارض بین الترجیحین کہ ایک ان میں سے اُس معنی کے اعتبار سے ہو جو ذات کی طرف راجع ہے اور دوسری حال کی طرف) میں جو ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہو جو ذات کی طرف راجع ہے وہ اولیٰ اور احق ہوگی اُس ترجیح سے جو باعتبار اُس معنی کے ہے جو حال کی طرف راجع ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں" واذا تعارض" الخ یعنی جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو بایں طور کہ دو متعارض قیاسوں میں سے ہر ایک

قیاس کے لیے ایک ایک وجہ ترجیح ہو پس ترجیحین میں سے ایک ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہے جو ذات کی طرف راجع ہے اور دوسری ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہے جو حال کی طرف راجع ہے تو وہ ترجیح اولیٰ اور احق ہوگی جو ذات کی طرف راجع ہے اس ترجیح سے جو حال کی طرف راجع ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ وہ ترجیح جو وصف ذاتی کے اعتبار سے ہے وہ اولیٰ اور احق ہے اُس ترجیح سے جو وصفِ عارضی کے اعتبار سے ہے کیونکہ وصفِ ذاتی وہ وصف ہوتی ہے جو ذات سے منفک نہ ہو اور ذات اس وصفِ کے بغیر نہ پائی جائے اور وصفِ عارضی وہ ہوتی ہے جو ذات سے کبھی منفک بھی ہو جاتی ہو اور ذات اس وصفِ کے بغیر بھی پائی جاتی ہو اور وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا وصف عارضی، وصف ذاتی کے لیے مبطل نہیں ہو سکتی :

قولہ وعلی ھذا الاصل الخ یعنی اس بناء پر "کہ وصفِ ذاتی کے ساتھ ترجیح، وصفِ عارضی کے ساتھ ترجیح سے اولیٰ ہے" ہم نے صومِ رمضان کے بارے کہا ہے کہ اگر روزہ رمضان میں نصفِ نہار شرعی سے پہلے نیت کر لی تو یہ روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ رمضان کا روزہ، وحدت اعتباریہ شرعیہ کے اعتبار سے رکنِ واحد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتا تو اس کی صحت، نیت کے ساتھ متعلق ہوگی کیونکہ روزہ بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا ہے تو جب اس روزہ کے بعض حصہ میں نیت پائی گئی ہے اور بعض حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو یہ دونوں بعض متعارض ہو گئے لہٰذا یا تو تمام روزہ فاسد ہوگا یا تمام کا تمام صحیح ہوگا تو یہاں ضروری ہوا کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے وصفِ عبادت کی بناء پر بعض فاسد کو بعض صحیح پر ترجیح دی ہے کیونکہ عبادت ایسا وصف ہے جو فساد کو واجب کرتا ہے اس حیثیت سے کہ عبادت نیت کے بغیر نہیں پائی جا سکتی تو عبادت امساکِ معروف کے لیے وصف عارضی ہے کیونکہ امساک اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے جعل سے یہ عبادت ہوئی ہے اور یہ امر، امساک سے خارج ہے اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ وصفِ ذاتی کی بناء پر ترجیح وصفِ عارضی کی بناء پر ترجیح سے اولیٰ و احق ہے تو ہم احناف نے صحیح (کہ جس میں نیت پائی گئی ہے) کو اجزاء صوم کی کثرت کے ساتھ ترجیح دی ہے (کیونکہ جب نصف نہار شرعی سے قبل نیت پائی گئی تو نیت کا دن کے اکثر حصہ میں تحقق ہوا) اور کثرت کے ساتھ ترجیح دینا یہ وصفِ ذاتی کے ساتھ ترجیح دینا ہے کیونکہ وصفِ ذاتی سے مراد وہ وصف ہے جو شئی کے ساتھ اُس کی ذات کے اعتبار سے قائم ہو یا اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے قائم ہو اور کثرت ایسا وصف ہے جو کثیر کے ساتھ اُس کے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوتا ہے لہٰذا

کثرت کا وصفِ ذاتی ہونا اظہر من الشمس ہوگیا تو یہ اُس ترجیح سے اولیٰ ہوئی جو وصف عارضی کی بناء پر ہے یہ تقریر اس صورت پر ہے جبکہ "لانہ من باب الوجود" میں ضمیر، کثرت کی طرف راجع ہو اور اگر یہ ضمیر "الترجیح بالکثرۃ" کی طرف راجع ہو کما ھو الظاھر تو پھر یہ تقریر ہوگی کہ ہم نے بعض صحیح کو کثرت کی بناء پر اس لیے ترجیح دی ہے کہ یہ ترجیح باب الوجود سے ہے یعنی یہ ترجیح وصف ذاتی کے ساتھ ہے کیونکہ وصف عارضی وصفِ ذاتی کے مقابلے میں بمنزلہ معدوم کے ہے (لہٰذا وصفِ ذاتی کا وجود کے ساتھ اختصاص صحیح ہے) ؛

قولہ ولم نرجح بالفساد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اِس امر پر اتفاق ہے کہ عبادت میں جب جہت فساد اور جہتِ صحت جمع ہو جائیں تو احتیاطاً جہت فساد کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا آپ حضرات کو چاہیے تھا کہ مسئلہ مذکورہ میں جہتِ فساد کو ترجیح دیتے جیساکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جہتِ فساد کو ترجیح دی ہے الجواب ہم نے مسئلہ مذکورہ میں جہتِ فساد کو اس لیے ترجیح نہیں دی کہ یہاں ترجیح الفساد بالعبادۃ ایسے معنی کے اعتبار سے ہے جو حال کی طرف راجع ہوتا ہے یعنی وصفِ عارضی کے ساتھ ترجیح ہوتی ہے کیونکہ روزہ میں عبادۃ امر عارضی ہے کما مر آنفا فتفکر فی ھذا المقام فانہ من مزال الاقدام ؛

فصل ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اِحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ اَمَّا الْاَحْكَامُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَمَا اجْتَمَعَ فِيْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ

اللهِ تَعَالٰى فِيهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَا فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ ؛

ترجمہ : پھر وہ دلائل جن کا قیاس کے باب سے پہلے ذکر ہوا ہے یعنی الکتاب والسنۃ والاجماع اُن سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ دو چیزیں ہیں (۱) احکامِ مشروعہ (۲) اور وہ امور جن کے ساتھ احکامِ مشروعہ کا تعلق ہے اور چونکہ قیاس کے لیے تعلیل ان دو چیزوں کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے تو ہم نے ان دو چیزوں کو بابِ قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا (اس حیثیت سے کہ ان کو باب القیاس کے بعد ذکر کیا ہے) "تاکہ اِن دو چیزوں کی معرفت، طریق تعلیل کو پختہ کرنے کے بعد قیاس کی طرف وسیلہ ہو جائے : بہر حال احکام کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جس میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ تعالیٰ اُس میں غالب ہو جیسے حد قذف ہے (۴) جس میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق العبد اُس میں غالب ہو جیسے قصاص ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ ثم جملۃ ما یثبت الخ یہ امر معلوم ہو چکا ہے کہ مذہبِ مختار پر "اصولِ فقہ" کا موضوع اَدلّہ اربعہ اور احکام دونوں ہیں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب ادلّہ کی بحث سے فارغ ہوئے تو اَب احکام کی بحث شروع فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن کا باب القیاس سے پہلے ذکر ہوا ہے یعنی کتاب[۱]، سُنّت[۲] اور اجماع[۳] ان سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ دو چیزیں ہیں اول احکام مشروعہ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکامِ مشروعہ کا تعلّق ہے ؛ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "التی مر ذکرھا سابقاً علیٰ باب القیاس" کا فائدہ اس امر کا بیان کرنا ہے کہ قیاس خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ یہ مُظہر ہے مثبت نہیں ہے ؛ اور احکامِ مشروعہ سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں جیسے حل اور حرمت اور ندر اور کراہت ہیں وسیاتیک الوضوح ان شاء اللہ تعالیٰ اور جن امور کے ساتھ احکامِ تکلیفیہ کا تعلّق ہے اُن امور سے مراد احکامِ وضعیہ ہیں جیسے علل اور اسباب اور شروط ہیں کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قسم ثانی میں سبب اور علت اور شرط اور علامت سے بحث کی ہے ؛ اور ان دو قسموں سے بحث، محکوم بہ یعنی فعل مکلّف سے بحث ہے

اور اس کے بعد محکوم علیہ (کہ وہ مکلّف ہے) کی بحث ہے جیساکہ عنقریب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فصول العقل والاھلیۃ والامور المعترضۃ علیھا میں بیان فرمائیں گے اور یہ امور مکلّف کے ان عوارض میں سے ہیں جن کی اس علم میں بحث کی جاتی ہے: اور وجہ ضبط یہ ہے کہ حکم (جو کہ فعلِ مکلف کی صفات سے ہے یعنی وجوب و فرضیت وحرمت وکراہت) محتاج ہے حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی طرف تو حاکم سے مُراد اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ ہے عقل نہیں اور محکوم علیہ سے مُراد مکلّف یعنی انسان اور جن ہیں اور محکوم بہ سے مُراد فعل مکلّف یعنی عبادات وعقوبات وغیرہ ہیں: تو احکام یعنی وجوب استحباب، فرضیت، عزیمت اور رخصت، فعلِ مکلّف کی صفات ہیں تو اس تحقیق کے پیشِ نظر احکام، صفاتِ فعل ہیں جن کا بیان عزیمت اور رخصت کے بیان میں گذر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے فعلِ مکلّف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے یعنی عبادات اور عقوبات وغیرھا وبالجملۃ لا یخلو تقسیم القدماء عن مسامحۃ:

قولہ وانما یصح الخ: مصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب احکام، ادلّہ ثلاثہ سے ثابت ہوتے ہیں تو اِن احکام کو قیاس سے پہلے ادلّہ ثلاثہ کے متصل ذکر کرنا چاہیے تھا ان کی بحث کو قیاس کے ساتھ لاحق کیوں کیا گیا ہے: **جواب اوّل**، قیاس دلائلِ شرعیہ سے ایک دلیل ہے تو ادلّہ اربعہ میں اتصال و ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے احکام کا ذکر قیاس کے بعد ہی مناسب ہے جوابِ ثانی: ان احکام کی بحث قیاس کی بحث کیلئے وسیلہ ہے کیونکہ قیاس، "حکمِ معلوم ثابت بسببہٖ وشرطہ لوصف معلوم" کے تعدیہ کے لیے ہے اور اس کا تحقق ان احکام کی معرفت کے بعد ہی ہوسکتا ہے اس لیے ہم نے ان احکام کی بحث کو قیاس کے بعد متصل وارد کیا ہے جیساکہ ہم نے پہلے شروطِ قیاس وحکم قیاس اور علتِ مؤثرہ وطردیہ اور معارضات اور ترجیح کی بحث کو وارد کیا ہے سوال: آپ کے بیان سے یہ امر معلوم ہوا کہ احکام کی بحث، قیاس کے لیے وسیلہ ہے اور وسیلہ تو مطلوب سے مقدّم ہوتا ہے لہٰذا احکام کی بحث کو قیاس کی بحث سے مقدم وارد کرنا چاہیے تھا! الجواب وسیلہ اگرچہ مطلوب سے مقدم ہوتا ہے مگر قیاس کا من وجہ (ھو کونہ مظہراً) اصل ہونا اس کی تقدیم کا مقتضی ہے تاکہ اصولِ اربعہ ایک ہی صف یعنی سِلک میں واقع ہوں: اس جواب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قیاس کے ذکر سے قبل قیاس کے وسیلہ کا ذکر قیاس کے صفِ اصول میں واقع ہونے سے مانع نہیں ہے جیساکہ قیاس کی شرط کا قیاس سے قبل مذکور ہونا اس سے مانع نہیں ہے

تو اس کی صحیح ترین وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام جب قیاس کا وسیلہ ہوئے اور وسیلہ سے جو چیز مقصود ہو وہ اس سے اہم ہوتی ہے اور اس جگہ وہ قیاس ہے اس لیے قیاس کے اہم ہونے کے پیش نظر اس کے ذکر کو وسیلہ یعنی احکام کے ذکر سے مقدم کیا ہے اگرچہ شیٔ خارج میں اپنے وسیلہ کے پائے جانے کے بعد ہی پائی جاتی ہے فافہم ؛ رب اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولناظرہ ولساعیہ ؛

قولہ اما الاحکام الخ احکام حکم کی جمع ہے اور یہاں حکم سے مراد محکوم بہ یعنی فعلِ مکلّف ہے جس کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ یعنی وہ احکام جو اللہ تعالیٰ کے امر کے امتثال کی حیثیت سے صرف اللہ تعالیٰ کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے مطلوب ہوں جانبِ عبد کی رعایت نہ ہو اور دوسرا قول یہ ہے کہ خالص حقوق اللہ تعالیٰ سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عامۃ الناس کا نفع متعلّق ہو مثلاً بیت اللہ کی تعظیم " کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلّق عامۃ الناس سے ہے اور جیسے " زنا کی حرمت " کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع تمام لوگوں کو پہنچتا ہے اور ان احکام کو حقوق اللہ تعالیٰ سے تعبیر کرنا محض اظہار عظمت کے لیے ہے ورنہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے لہٰذا ذاتی نفع حاصل کرنے کے اعتبار سے ان احکام کو حقوق اللہ قرار دینا ہرگز جائز نہیں ہے اور نہ تخلیق کے اعتبار سے احکامِ مذکورہ کو حقوق اللہ تعالیٰ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تبارک وتعالیٰ ہے ؛ **قولہ وحقوق العباد الخ** اور دوسری قسم " خالص حقوق العباد ہیں " ان سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ خاص افراد کی مصلحت متعلّق ہو جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں محض مالک کا نفع ملحوظ رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مالک اجازت دے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے ؛

قولہ وما اجتمع الخ اور تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے " حدِ قذف ہے " کہ اس اعتبار سے کہ یہ پاک دامن اور صالح بندہ کی ہتکِ عزّت کی سزا ہے حق اللہ ہے اور اس اعتبار سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں حق اللہ تعالیٰ غالب ہے اس حیثیت سے کہ نہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے (متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارث حد قائم کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکیں گے) اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے ؛ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لیے ان کے نزدیک اس میں وراثت جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی ؛

قولہ وما اجتمعا الخ اور چوتھی قسم وہ احکام ہیں جن میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق العبد

غالب ہو جیسے قصاص ہے کہ نظام عالم کو فتنہ وفساد اور خونریزی سے محفوظ رکھنے کے اعتبار سے یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور خاص شخص کے قتل کرنے کے جرم کا بدلہ ہونے کے اعتبار سے حق العبد ہے اور عبد ہی کا حق اس میں غالب ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور قصاص کے بدلے میں دیت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کر دینا بھی صحیح ہے ؛

وَحُقُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعُقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيهَا أَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يُبْتَدَئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخَرَاجُ وَلِذٰلِكَ لَا يُبْتَدَئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهُ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهِ لَهُ كُلُّهُ لٰكِنَّهُ أَوْجَبَ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهِ لِلْغَانِمِينَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَازِمًا

اَدَاؤُهٗ طَاعَةً لَّهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَقِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا جَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنِ اسْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِيْنَ بِخِلَافِ الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِيْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى ؛

ترجمہ : اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں خالص[۱] عبادات جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کی مثل اور عقوبات[۲] کاملہ جیسے حدود اور عقوبات[۳] قاصرہ اور ہم ان کو اجزیہ کہتے ہیں جیسے میراث سے محرومی مورث کو قتل کرنے کے سبب سے اور[۴] ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور[۵] ایسی عبادت جس میں معنی مؤنت (بارِ کفالت) پائے جاتے ہوں حتیٰ کہ اُس کے لیے کمال اہلیّت شرط نہیں پس وہ صدقۂ فطر ہے اور[۶] ایسی مؤنت (بارِ ذمہ داری) جس میں معنیٔ عبادت بھی موجود ہوں اور وہ عشر ہے اِسی لیے یہ ابتداً کافر پر لاگو نہیں ہوتا مگر یہ لبقاءً وثانیاً حضرت امامِ محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر پر جاری رہ سکتا ہے ؛ اور مؤنت[۷] یعنی بارِ ذمہ داری جس میں معنیٔ عقوبت پائے جاتے ہوں اور وہ خراج ہے اور اسی لیے یہ مسلمان پر ابتداً جاری نہیں ہوتا اور بقاءً وثانیاً اس پر جاری ہو سکتا ہے اور ایسا[۸] حق جو بذاتِ خود قائم ہو اور وہ مالِ غنیمت اور معدنیات کا خُمس ہے کیونکہ یہ ایسا حق ہے جو ثابت بنفسہٖ ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہی ثابت ہے اس بناء پر کہ جہاد اسی کا حق ہے پس مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مالِ غنیمت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان فرماتے ہوئے اس کے پانچ حصّوں میں سے چار حصّوں پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خُمس کو اپنے لیے باقی رکھا اور ہم پر اس کی ادائیگی طاعۃً واجب نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے بادشاہِ وقت کو اس کے حاصل کرنے اور اس کو تقسیم کرنے کے بارے اپنا نائب مقرر کیا ہے اور اسی لیے ہم نے مجاہدین میں سے اربعۃ اخماس کے مستحق پر اس خمس کے صَرف کرنے کو بطورِ استحقاق کے جائز

قرار دیا ہے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور اسی لیے یہ خُمس بنی ہاشم کے لیے جائز ہے کیونکہ تحقیق مذکور پر خُمس، اوساخ سے شمار نہیں ہوتا؛ اور حقوق العباد بس بے شک وہ شمار و گنتی سے زیادہ ہیں ؛

تقریر و تشریح قولہ وحقوق اللّٰہ تعالیٰ الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق آٹھ اقسام ہیں پہلی قسم عبادات خالصہ ہیں کہ ان میں عقوبت اور مؤنت کا معنی نہیں پایا جاتا جیسے ایمان ہے اور یہ اصل عبادات ہے اِس حیثیت سے کہ اس کے بغیر کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے اور جیسے نماز اور یہ ایمان کے بعد تمام عبادات سے افضل عبادت ہے اسی لیے اس کو عماد الدین (دین کا ستون قرار دیا گیا ہے) اور فرمایا گیا "ومن ترکہا متعمداً فقد کفر" اور جیسے زکوٰۃ ہے اس کا تعلق نعمتِ مال کے ساتھ ہے شکرانے کے طور پر اور ان کی مثل جیسے جہاد اور صوم اور حج ہے اور دوسری قسم عقوباتِ کاملہ ہیں ان میں جرم کی مکمل سزا ہے اس سزا کے بعد مجرم غالباً پھر جرم کے ارتکاب کی جسارت نہیں کرتا جیسے حدِّ زنا، حدِ شرب خمر، حدِ قذف اور حدِ سرقہ اور تیسری قسم عقوبات قاصرہ ہیں یعنی جن میں زجر کم درجہ کی ہوتی ہے اہلِ اصول ان کو اجزیہ کے اسم سے موسوم کرتے ہیں جزاء کا اطلاق کبھی عقوبت پر ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس اِرشاد میں ہے "جزاء بما کسبا" اور کبھی ثواب پر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس اِرشاد میں ہے "جزاء بما کانوا یعملون" پس معنیٔ عقوبت کے قصور کی بناء پر اس کو جزا کہتے ہیں تا کہ کامل اور قاصر میں فرق رہے اور اس کی مثال جیسے مورث کے قتل کرنے کے سبب سے میراث سے محرومی کیونکہ قتل کی کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور وراثت سے محروم ہونا اس سے کم درجہ کی سزا ہے اور چوتھی قسم ایسے حقوق ہیں جن میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں جیسے کفّارات ہیں کیونکہ ان میں عبادت کا معنیٰ اس اعتبار سے موجود ہے کہ صوم، عتقِ رقبہ اور مساکین کو کھانا کھلانے اور کپڑے پہنانے جیسی عبادات کے ذریعہ یہ کفّارات اداء کیے جاتے ہیں اور ان میں عقوبت کا معنیٰ اس اعتبار سے موجود ہے کہ یہ عبادات یوں ہی شروع سے واجب نہیں ہوئیں بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام صادر ہونے پر بطور سزا واجب ہوئی ہیں اور اسی وجہ سے ان کا نام کفّارات ہے کیونکہ یہ گناہوں کے لیے ستّارات ہیں اور پانچویں قسم ایسی عبادت ہے جس میں مؤنت بروزن فعولۃ یعنی محنت اور ذمہ داری کا معنی پایا جاتا ہو حتیٰ کہ اس کے لیے کمالِ اہلیت یعنی عقل اور بلوغ شرط

نہیں ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت محضہ کے لیے شرط ہے اس کی مثال صدقۂ فطر ہے یہ عبادت اس لیے ہے کہ اس میں نیت ضروری ہے جس طرح باقی عبادات کے لیے ضروری ہوتی ہے اور روزہ میں جو لغو اور رفث وغیرہ خرابیاں واقع ہو جاتی ہیں تو صدقہ فطر ان کے لیے طہرہ ہوتا ہے اسی لیے شرع شریف میں اس کو صدقہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور صدقہ فطر کے بھی وہی مصارف ہیں جو دیگر صدقات کے مصارف ہیں اور صدقۂ فطر میں مؤونت ومشقت والا معنی بایں طور ہے کہ اس کا سبب رأس ہے اور رأس کی وجہ سے ہر انسان مسلمان پر اپنی اور اپنے نابالغ بچوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے جس طرح کہ اُن کا نفقہ اس پر ضروری ہوتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ اپنی اور دوسروں کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مشقت کا مظہر ہے؛ لیکن جب اس میں عبادت کا معنی غالب تھا تو ہم نے کہا کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں معنیٔ مؤونت ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دیگر عبادات کی طرح صدقۂ فطر صبی اور مجنون پر واجب نہیں ہے اور چھٹی قسم ایسی مؤونت (بار ذمہ داری) ہے جس میں معنیٔ عبادت بھی موجود ہو جیسے عشر ہے کیونکہ عُشر دراصل اس زمین کی بناء پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے ایک بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عُشر ادا نہ کرے گا تو حاکمِ وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ یہ ابتداءً صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے اور مصارفِ زکوٰۃ میں صرف کیا جاتا ہے مگر زمین اصل ہے اور نماء وصف تابع لہٰذا اس میں معنیٔ مؤونت اصل ہوا اور معنیٔ عبادت تابع اور اسی لیے کہ اس میں معنیٔ قربت پایا جاتا ہے یہ ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر عبادات کافر پر واجب نہیں ہوتیں کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ہاں بقاءً وثانیاً کافر پر جاری ہو سکتا ہے بایں طور کہ ذمّی، مؤمن سے عُشری زمین خرید کر مالک ہو جائے تو اس پر عُشر واجب ہوگا جس طرح پہلے تھا یہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے کیونکہ اس میں مؤونت کا معنی پایا جاتا ہے اور کافر مؤونت کا اہل ہے؛ اور ساتویں قسم ایسی مؤونت ہے جس میں عقوبت کا معنی ہو اور وہ خراج ہے کیونکہ خراج فی نفسہ اس زمین کی بناء پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے ایک بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ خراج ادا نہ کرے تو سلطان اس سے وہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا چونکہ اس میں معنیٔ عقوبت موجود ہے اسی لیے خراج ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان ابتداءً عقوبت اور ذُل کا اہل نہیں ہے؛ مگر جب اس میں معنیٔ مؤونت اصل ہے اور مسلمان مؤونت کا اہل ہے تو اس پر خراج بقاءً وثانیاً جاری ہو سکتا ہے حتیٰ کہ اگر مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی یا کافر مسلمان ہو اور حالانکہ اس کے لیے خراجی زمین تھی تو معنیٔ مؤونت کی وجہ سے اس

سے خراج لیا جائے کا عُشر نہیں اور آٹھویں قسم ایسا حق ہے جو بذاتِ خود ثابت ہو یعنی وہ حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو حتیٰ کہ اس کا اداء کرنا بندہ پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لیے اس کو باقی رکھا اور سلطان (جو کہ اللہ تعالیٰ کا زمین میں خلیفہ ہے) کو "حق ثابت بنفسہٖ" کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا متولی اور ذمہ دار بنایا ہے جیسے غنائم اور معدنیات کا خُمس ہے کیونکہ خُمس ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوا ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے درانحالیکہ یہ ثابت بنفسہٖ ہے مکلف کے ذمہ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے کیونکہ یہ اس کے دین کا اعزاز ہے اور اس جہاد میں عالم کا نفع ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ جہاد کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مالِ غنیمت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدینِ اسلام پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصص میں سے چار حصص پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خُمس کو اپنے لیے باقی رکھا اور یہ خُمس ایسا حق نہیں ہے کہ اس کی ادائیگی ہم پر بطورِ طاعت کے لازم ہو بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے باقی رکھا پس اللہ تعالیٰ نے سلطان (جو کہ اُس کا زمین میں خلیفہ ہے) کو اس خُمس کے حاصل کرنے اور اس کو تقسیم کرنے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہے :: **قولہ ولھذا جوّزنا الخ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِس امر پر تائید پیش کرتے ہیں کہ خُمس اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور ثابت بنفسہٖ ہے یعنی جب جہاد کے ذریعہ جو مال حاصل ہوا ہے وہ ایسا حق ہے جو ثابت بنفسہٖ ہے اور ہم پر اس کی ادائیگی بطریق طاعت کے واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی بناء پر ہم نے ان مجاہدین پر اس خُمس کا صَرف کرنا جائز قرار دیا ہے جو محتاج ہوں اسی طرح خُمس کا اِن مجاہدین غانمین کے اَبناء اور ان کے آباء پر صَرف کرنا جائز ہے پس اگر اس خُمس کی ادائیگی مجاہدین غانمین پر بطریق طاعت کے واجب ہوتی: اور خُمس "حق غیر ثابت بنفسہٖ" ہوتا تو مجاہدین غانمین پر اس کا صَرف کرنا جائز نہ ہوتا جیسے زکوٰۃ و صدقات ہیں کہ ان کا اُس شخص پر صَرف کرنا جائز نہیں ہے جس نے ان کو ادا کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہو :: **قولہ وحلّ لبنی ھاشم الخ** اس کا عطف "جوّزنا" پر ہے اور یہ اس بات پر دوسری تائید ہے کہ خُمس "حق ثابت بنفسہٖ" ہے اور اس کی اداء مجاہدین پر بطریق طاعت کے واجب نہیں ہے اس لیے خُمس کو بنی ہاشم پر صَرف کیا جا سکتا ہے بخلاف زکوٰۃ کے کیونکہ زکوٰۃ لوگوں کی میل کچیل ہوتی ہے اس لیے یہ بنی ہاشم کے لیے حلال نہیں ہے اور خُمس کو تو مجاہدین اپنی طرف سے ادا نہیں کرتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کا اپنا حق ہوتا ہے لہٰذا خُمس زکوٰۃ کی طرح میل کچیل نہیں ہوگا تو بنی ہاشم کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے اور خُمس حلال ہے :: **قولہ واما حقوق العباد الخ** یعنی احکام دو قسم تھے ایک شرعیۃ دوسرے وضعیۃ پھر احکام شرعیۃ کے چار اقسام تھے ان میں سے ایک خالص حقوق اللہ تھے جن کے آٹھ اقسام کا بیان ہو چکا ہے اور دوسرے خالص حقوق العباد ہیں جن کا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب ذکر کرتے ہیں کہ خالص حقوق العباد بہت زیادہ ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے جیسے ضمان الدیۃ اور بدل التلف او المغصوب اور ملک المبیع والثمن اور ملک الطلاق د

النکاح وغیرہ ؛ باقی احکام شرعیہ کے دو اقسام کا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں تفصیلی ذکر نہیں کیا ہے ؛

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ فَاَرْبَعَۃٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّۃُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَۃُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِیْقِیُّ فَمَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّضَافَ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا یُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ لَا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَۃِ السَّارِقِ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ لِیَسْرِقَہٗ فَاِنْ اُضِیْفَتْ اِلَی السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُکْمُ الْعِلَّۃِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّۃِ وَسَوْقِھَا ھُوَ سَبَبٌ لِمَا یَتْلَفُ بِھَا لٰکِنَّہٗ فِیْہِ مَعْنَی الْعِلَّۃِ فَاَمَّا الْیَمِیْنُ بِاللّٰہِ تَعَالٰی فَسُمِّیَ سَبَبًا لِلْکَفَّارَۃِ مَجَازًا وَکَذٰلِکَ تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰی دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ یَّکُوْنَ طَرِیْقًا وَالْیَمِیْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِکَ قَطُّ لَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا لِلْکَفَّارَۃِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰکِنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّؤُوْلَ اِلَیْہِ فَسُمِّیَ سَبَبًا مَجَازًا وَھٰذَا عِنْدَنَا ؛

ترجمہ : اور دوسری قسم (یعنی احکامِ وضعیّہ) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب (۲) علّت (۳) شرط (۴) علامت اور سبب حقیقی وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوبِ حکم یا وجودِ حکم منسوب ہو اور اس میں علّت کے معانی بھی متصور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علّت کا واسطہ ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کا چور کو کسی انسان کے مال کا پتہ دینا تاکہ چور اس کا مال چوری کرلے (تو یہ پتہ بتانا چوری کا سبب حقیقی ہے) پس اگر وہ علّت جو سبب اور حکم کے درمیان متخلل ہے سبب کی طرف منسوب ہو تو اس سبب کے لیے علّت کا حکم ثابت ہوگا اور یہ جیسے جانور کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کرلے جانا کہ یہ فعل اس حالت میں جانور کے پاؤں وغیرہ سے تلف اور ضائع ہونے والی چیز کے لیے سبب ہے لیکن اِس سبب میں علّت کا معنی موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام پر قسم

کو کفارہ کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور اسی طرح شرط کے ساتھ تعلیقِ طلاق و عتاق کو جزاء کے لئے
مجازاً سبب کہا جاتا ہے کیونکہ سبب کے درجات کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ سبب حکم کا صرف ایک ذریعہ ہو
اور یمین (خواہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ہو یا بغیر اللہ یعنی تعلیق الطلاق والعتاق کی صورت میں ہو وہ) تو دراصل
بِر کے لئے مشروع ہوتی ہے (یعنی یمین اس لئے مشروع ہوتی ہے کہ اس کو پورا کیا جائے) اور یہ
(یعنی پورا ہونا) ہرگز کفارہ اور جزاء کے لئے ذریعہ نہیں بن سکتا لیکن یمین میں چونکہ اس امر کا احتمال رہتا
ہے کہ مانع کے زوال کے وقت یہ حکم کی طرف مفضی ہو تو یمین کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے، وہٰذا عندنا "

تقریر و تشریح قولہ واما القسم الثانی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قسم اوّل (احکام مشروعہ)
کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی (یعنی وہ امور جن کے ساتھ احکام مشروعہ کا تعلق ہوتا ہے)
کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قسم ثانی کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب (۲) علّت (۳) شرط (۴) علامت۔
وجہ ضبط یہ ہے کہ متعلق، شئ میں داخل ہوگا تو وہ رکن ہے ورنہ اگر وہ شئ میں مؤثر ہوا تو وہ علت ہے
ورنہ اگر وہ شئ کی طرف موصل فی الجملہ ہوا تو سبب ہے ورنہ اگر شئ اس پر موقوف ہوئی تو وہ شرط ہے
ورنہ پس وہ علامت ہے اور جب رکن شئ میں داخل ہوتا ہے اور وہ اس جگہ حکم ہے تو اس کا
متعلقاتِ احکام میں اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو باقی چار اقسام رہ گئے۔ قسم اوّل سبب ہے: اور لغت
میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اسی لئے راستہ کو سبب کہتے ہیں کیونکہ
اس کے ذریعہ سے مقصود تک وصول ہوتا ہے اور اہلِ اصول کی اصطلاح میں سبب حقیقی اس چیز کو
کہتے ہیں جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور وجوبِ حکم اور وجودِ حکم اس کی طرف منسوب نہ ہوں اور نہ اس
میں علت والا معنی متصور ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فمایکون طریقا الی الحکم"
جس سے مراد ہے کہ یہ مفضی الی الحکم فی الجملہ ہو سے علامت اور سبب مجازی دونوں سے احتراز ہو گیا کیونکہ
علامت حکم کی طرف مفضی نہیں ہوتی بلکہ حکم پر دال ہے جیسے نماز کے لئے آذان ہے اور سبب مجازی
بھی حکم کے لئے موصل نہیں ہوتا جیسے "یمین باللہ" کیونکہ یہ کفارہ کا سبب مجازی ہے اور جب کہا کہ

اس کی طرف" وجوبِ حکم" منسوب نہ ہو تو اس سے علّت سے احتراز ہو گیا کیونکہ حکم کا وجوب علت کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں علت مؤثر ہوتی ہے اور جب کہا کہ سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں علت مؤثر ہوتی ہے اور جب کہا کہ سبب کی طرف" وجود حکم" بھی مضاف نہ ہو تو اس سے شرط سے احتراز ہو گیا کیونکہ وجودِ حکم شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اور جب کہا کہ سبب میں علت والا معنی متصور نہ ہو تو اس سے "سبب لہ شبھۃ العلۃ" اور" سبب فی معنی العلۃ" دونوں سے احتراز ہو گیا۔

قولہ لکن یتخلل الخ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب سبب حقیقی وہ ہوتا ہے کہ جس میں علت والا معنی متصور نہ ہو تو پھر سبب اور حکم کے درمیان اصلاً علت متخلل نہیں ہو گی تو اس کے ازالہ کے لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علت، سبب اور حکم کے درمیان متخلل ہو گی لیکن وہ علت اس سبب کی طرف مضاف۔ نہ ہو گی کیونکہ وہ اگر اس سبب کی طرف مضاف ہو اور حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے لہذا یہ سبب علت کی علت ہو گا تو اس صورت میں اس کا نام" سبب فیہ معنی العلۃ تو یہ سبب حقیقی نہ رہے گا ؞ واعلم سبب کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب مجازی (۳) سبب لہ شبھۃ العلۃ (۴) سبب فیہ معنی العلۃ اور تعریفِ مذکور سبب حقیقی کی ہے پس جس طرح مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت، علامت اور شرط سے احتراز کیا ہے۔ اسی طرح اسباب ثلاثہ سے احتراز کیا ہے اور جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دیکھا کہ رابع بعینہٖ سبب مجازی ہے اور امر مجازی کو اقسام میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہوتا تو انھوں نے سب کو" ما فیہٖ معنی العلۃ اور مالیس کذلک" کی طرف تقسیم کیا ہے اور قسم ثانی کا نام" سبب حقیقی" رکھا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ نے جب یہ دیکھا کہ یمین، کفارہ کا اور تعلیقِ جزاء کا سبب ہے اور یہ سبب حقیقی نہیں ہے اور نہ" سبب فیہ معنی العلۃ ہے تو فرمایا" فاما الیمین الخ ای ھذا السبب مجازی وھو قسم ثالث کما سیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالیٰ ؞

قولہ وذٰلک مثل دلالۃ السارقِ الخ یہ سبب حقیقی کی مثال ہے کہ مثلاً کوئی شخص سارق کو کسی انسان کے مال کا پتہ بتائے تاکہ وہ اس کا مال چوری کرے پس اس شخص کے بتانے سے

اُس سارق نے اس انسان کے مال کی چوری کرلی تو شخص مذکور کی دلالت یعنی مال کے بارے بتانا چوری کا سبب حقیقی ہے کیونکہ یہی بتانا فعلِ سرقہ کا ذریعہ بنا ہے اور اس دلالت کی طرف سرقہ کا نہ وجوب مضاف ہے اور نہ اس دلالت کے لئے فعل سرقہ میں تاثیر ہے البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علّت متخلل اور واسطہ ہے جس کی نسبت، دلالت کی طرف نہیں ہے اور وہ علّت، سارق مختار کا فعل اور اُس کا ارادہ ہے کیونکہ مال کے بارے کسی سارق کو بتا دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سارق اس کام کو ضرور کرے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ چوری نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق بخش دے لہٰذا اگر سارق سے سرقہ کا صدور ہوا تو اس پتہ بتانے والے سے کسی قسم کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ تو فعلِ سرقہ کا محض سبب ہے علت نہیں ہے اور سبب کی طرف تو حکم مضاف نہیں ہوتا پس صورت مذکورہ میں فعل سرقہ، دلالت کی طرف مضاف نہیں ہوگا لہٰذا دال کسی شئ کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو سببِ محض کا صاحب ہے البتہ محرم اگر کسی شخص کو شکار کا پتہ بتا دے تو وہ بھی قیمت کا ضامن صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا وہ شکار کی طرف رہنمائی کرکے اس کی خلاف ورزی کی ہے جیسے امین اگر خود سارق کو امانت کا پتہ بتا دے تو وہ اس امانت کے بارے میں نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اُس امانت کی جو حفاظت کی ذمہ داری قبول کی تھی اس کی فعل دلالت سے خلاف ورزی کی ہے اور اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت کردے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے تاوان کے طور پر کچھ مال وصول کرے تو شکایت کرنے والا شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو سبب محض کا صاحب ہے مگر علماء متاخرین نے شخصِ مذکور کے بارے یہ فتویٰ صادر فرمایا ہے کہ شکایت پہنچانے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں خصوصاً ہمارے اس زمانہ (یعنی پندرھویں صدی ۱۴۰۹ھ ۱۹۸۸ء) میں ناحق لوگوں کو تنگ اور نقصان پہنچانے والوں کی بڑی کثرت ہے بلکہ اکثر لوگوں نے تو اسے باقاعدہ اپنا کاروبار بنا رکھا ہے (حاکم سے تو ضمان وصول کرنا ناممکن ہے) ایسی حالت میں اگر ان لوگوں کو بھی ضامن قرار نہ دیا جاتے تو لوگوں کے حقوق بالکل ضائع ہوجائیں گے اور بے جا شکایت کرنے والوں کی جرأت اور زیادہ ہوجاتے گی اور ان کا ظلم وعدوان بڑھ جاتے گا۔

قولہ فان اضیفت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قید کا فائدہ بتاتے ہیں کہ ہم نے کہا تھا کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علّت متخلل ہے وہ سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور اب فرماتے ہیں کہ اگر وہ علّت جو سبب اور حکم کے درمیان متخلل ہے سبب کی طرف مضاف ہو تو ایسا سبب علّت کے حکم میں ہو جائے گا حتیٰ کہ اس پر ضمان واجب ہو گا کیونکہ صورتِ مذکورہ میں حکم، علّت کی طرف منسوب ہے اور علّت، سبب کی طرف منسوب ہے تو گویا سبب علّت کی علّت ہو گیا جیسے کوئی شخص گھوڑے کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لئے جا رہا ہو اور راستہ میں اس گھوڑے کے پاؤں میں آ کر کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس حالت میں گھوڑے کے پاؤں کے نیچے آ کر جو چیز تلف اور ضائع ہوئی ہے یہ دونوں فعل یعنی قود اور سوق اس کے لئے سبب ہیں اور اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان علّت کا واسطہ موجود ہے اور وہ گھوڑے کا اپنے پاؤں سے شئ کو تلف اور ضائع کرنا ہے مگر گھوڑے کا یہ فعل ہنکانے اور اس کو آگے سے پکڑ کر چلانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ گھوڑا تو اپنے فعل میں مجبور ہے اُسے کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جبکہ اس کے لئے سائق یا قائد ہو پس علّت اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکمِ تلف کی نسبت کی جا سکے تو لامحالہ حکمِ تلف کی نسبت علّت کی علّت کی طرف ہو گی اور وہ سبب ہے اور یہ صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت یا قیمت کے ضمان ادا کرنے کے حکم میں ہے لیکن جو سزا خود فعل کے براہِ راست حقیقۃً ارتکاب سے متعلق ہے وہ بواسطہ علّت، سبب کی طرف مضاف نہیں ہو گی لہٰذا گھوڑا اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہو گا اور نہ اس پر قتل کا کفارہ یا قصاص واجب ہو گا:

قولہ فاما الیمین الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سبب مجازی کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ کسی نے اللہ تعالیٰ کے نام پر قسم کھائی بایں طور کہ اس نے یوں کہا "واللہ لا فعلن کذا" یا یوں کہا "واللہ لا افعل کذا" تو اس کو کفّارہ کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور یمین باللہ کی طرح یمین بغیر اللہ تعالیٰ ہے اور وہ تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط ہے بایں طور کہ وہ یوں کہے "ان دخلت الدار فانت طالق" یا یوں کہے "ان دخلت الدار فانت حر" تو اس کو جزا کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا

ہے یعنی یمین باللہ کفارہ کے لئے حقیقی سبب نہیں ہے۔ اسی طرح یمین بغیر اللہ، جزا
کے لئے حقیقی سبب نہیں ہے۔ کیونکہ سبب کے درجات کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ
صرف حکم کا ایک ذریعہ ہو اور اس کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ سبب حکم کے لئے ذریعہ ہونے
کے ساتھ شبیہہ بالعلۃ ہو یا اس میں علت والا معنی ہو اور یمین خواہ یمین باللہ تعالیٰ ہو یا یمین بغیر اللہ
تعالیٰ ہو بر کے لئے مشروع ہوتی ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور بر یعنی قسم کا پورا ہونا
یمین باللہ تعالیٰ میں ہرگز کفارہ کے لزوم کا ذریعہ نہیں ہوسکتا اور نہ یمین بغیر اللہ تعالیٰ میں ترتب جزاء کا ذریعہ
ہوسکتا ہے کیونکہ بر، حنث سے مانع ہے اور حنث کے بغیر نہ کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ جزا کا نزول
و ترتب ہوتا ہے۔

قولہ لکنہ یحتمل الخ یہ قول ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ یمین
باللہ تعالیٰ اور تعلیق بالشرط حکم کی طرف موصل نہیں ہیں تو پھر ان کو سبب نہیں کہنا چاہیئے کیونکہ سبب تو حکم کی
طرف موصل ہوتا ہے تو اس کے ازالہ کے لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یمین مایئول الیہ کے
اعتبار سے حکم کی طرف موصل ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی اس امر کا احتمال ہے کہ یمین مانع کے زوال
کے وقت حکم کی طرف مفضی ہو جاتے پس یمین کو مایؤل الیہ کے اعتبار سے مجازاً سبب کہا جاتا ہے جیسے
عنب کو خمر باعتبار مایؤل الیہ کے کہا جاتا ہے کمافی قولہ تعالیٰ "انی ارانی اعصر خمرا" حاصل
کلام یہ ہے کہ تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط کو، المعلق علیہ کے وقوع سے پہلے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور
علاقہ یہ ہے کہ یہ آخر کار سببیت کی طرف رجوع کرتا ہے بایں طور کہ یہ المعلق علیہ کے وقوع کے وقت حکم
کی طرف وصول کا ایک ذریعہ قرار پاتا ہے اور یہ سبب حقیقی نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات یہ حکم (یعنی الجزاء
المرتب علیہ) کے لئے المعلق علیہ کے عدم وقوع کی صورت میں مفضی نہیں ہوتا ہے اور سبب حقیقی تو حکم
کی طرف مفضی ہوتا ہے اور اسی طرح یمین باللہ تعالیٰ ہے پھر جب المعلق علیہ پایا جائے تو یہ ایقاعات
حقیقت پر واقع ہوں گے بخلاف الیمین باللہ تعالیٰ کے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الیمین
باللہ تعالیٰ کو تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط سے علیحدہ ذکر کیا ہے فافھم فانہ دقیق

قولہ وہذا عندنا الخ یعنی ہمارے نزدیک یمین باللہ تعالیٰ اور تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط کفارہ اور جزاء کے لئے سبب مجازی ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یمین باللہ تعالیٰ اور معلق بالشرط، کفارہ اور جزاء کے لئے سبب ہو فی معنی العلۃ ہیں کما سیأتی بیانہ

وَالشَّافِعِیُّ جَعَلَهٗ سَبَبًا هُوَ فِیْ مَعْنَی الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِیْقَةِ حُکْمًا خِلَافًا لِزُفَرَ وَیَتَبَیَّنُ ذٰلِكَ فِیْ مَسْئَلَةِ التَّنْجِیْزِ هَلْ یُبْطِلُ التَّعْلِیْقَ فَعِنْدَنَا یُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْیَمِیْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ یَکُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ یَّصِیْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ کَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِیْمَتِهٖ فَیَکُوْنُ لِلْغَصَبِ حَالَ قِیَامِ الْعَیْنِ شُبْهَةُ اِیْجَابِ الْقِیْمَةِ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِكَ لَمْ یَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِیْ مَحَلِّهٖ کَالْحَقِیْقَةِ لَا تَسْتَغْنِیْ عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِیْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهٗ یَصِحُّ فِیْ مُطَلَّقَةِ الثَّلٰثِ وَاِنْ عُدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِیْ حُکْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَیْهِ ؞

ترجمہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الیمین باللہ تعالیٰ اور التعلیق کو کفارہ اور جزا کے لئے "سبب ھو فی معنی العلۃ" قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کو من حیث الحکم حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے اس میں حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور خلاف کا مآل اور ثمرۂ مسئلہ تنجیز میں ظاہر ہوگا کہ کیا فی الحال طلاق دے دینے سے تعلیق باطل ہو جائے گی یا نہیں پس ہمارے نزدیک تو تنجیز، تعلیق سابق کو باطل کر دیتی ہے کیونکہ یمین بِرّ کے لئے مشروع ہوئی ہے پس اس امر سے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ بِرّ مضمون بالجزاء ہے (بایں معنی کہ اگر بِرّ فوت ہو جاتے تو جزاء لازم ہو جاتی ہے) اور جب بِرّ مضمون بالجزاء ہوئی تو جزاء کے لئے شبھۃ الثبوت فی الحال ثابت ہوا۔ درانحالیکہ بِرّ مغصوب کی مثل ہے اس کے مضمون بالقیمۃ ہونے ہیں (بایں معنی کہ جب مغصوب فوت ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے) پس غاصب کے ہاتھ میں شئی مغصوب کے موجود رہنے کے وقت غصب کے لئے ایجابِ قیمت کا شبھہ ثابت ہوگا اور جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ یمین سبب مجازی ہے لیکن اس کے لئے شبھۃ الحقیقۃ ثابت ہے تو جس طرح شئی کی حقیقت کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے کہ وہ محل سے مستغنی نہیں ہوتی اسی طرح اس کے شبھہ کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے پس جب تنجیز الثلاث کی وجہ سے محل فوت ہوگیا تو وہ تعلیق باطل ہوگئی جس کے لئے شبھۃ الحقیقۃ ثابت تھا بخلاف "تعلیق الطلاق بالملک" کے کیونکہ یہ "مطلقۃ الثلاث" میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہے کیونکہ یہ شرط، علل کے حکم میں ہے تو اس شرط کا علل کے حکم میں ہونا شبھہ سابقہ علی تحقق الشرط کے معارض ہوگیا

تقریر و تشریح: قولہ والشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ الخ یعنی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یمین باللہ تعالیٰ اور تعلیق کو ایسا سبب قرار دیا ہے جس میں علت والا معنی ہے پس جب حنث پایا جائے تو کفارہ کو واجب کرنے والی صرف یمین ہی ہوگی اور اسی طرح جب معلق علیہ پایا جائے تو جزاء کو واجب کرنے والی صرف تعلیق ہوگی اور یہی علت کا معنی ہے مگر جب شرط، انعقادِ علت سے مانع ہے (اسی لئے نفاذِ حکم، حنث و معلق علیہ کے تحقق کے وقت تک مؤخر رہتا ہے) تو ہم نے کہا کہ یہ

ایسا سبب ہے جس میں علت والا معنی پایا جاتا ہے اور ہم احناف اس کو سبب حقیقی ہی قرار نہیں دیتے چہ جائے کہ ایسا سبب قرار دیں جس میں علت والا معنی ہو بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ مجاز محض ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے۔

قولہ وعندنا لھذا المجاز الخ یعنی ہمارے نزدیک "یمین باللہ تعالیٰ اور تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط" ایسا مجازی سبب ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے بایں اعتبار کہ یمین خواہ یمین باللہ ہو یا یمین بغیر اللہ ہو یہ بِرّ کے لئے مشروع ہوتی ہے اور جب بِرّ فوت ہو جائے تو کفارہ یا جزاء لازم ہوں گے پس فواتِ بِرّ، مضمون بالجزاء ہو گیا پس مضمون بِرّ (کہ وہ کفارہ یا جزاء ہے) کے لئے شبھۃ الثبوت فی الحال یعنی فواتِ بِرّ سے قبل ثابت ہوا تو یمین کے لئے شبھۃ الحقیقۃ حاصل ہو گیا لہذا اس اعتبار سے یمین، کفارہ اور جزا کے تے سبب حقیقی ہو گئی فافہم:۔ مگر حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سبب خالص مجاز ہے اس میں حقیقت کے ساتھ باطل مشابہت نہیں ہے غرضیکہ ہمارا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے افراط اور امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تفریط کے بین بین ہے۔

قولہ ویتبیّن ذٰلک الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ہمارے (احناف) اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ بیان فرماتے ہیں صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی زوجہ کو یوں کہے "ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا" پھر شرط پائے جانے سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے جس کے بعد یہ مطلقہ عورت عدت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کرے اور وہ شخص اس سے دخول کرے پھر وہ شخص اس کو طلاق دے پھر یہ عدت گزار کر پہلے شخص کے ساتھ نکاح کرے پھر دخولِ دار کی شرط پائی جائے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ ہمارے نزدیک تنجیز نے اس تعلیق کو باطل کر دیا ہے جو اس سے پہلے تھی اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک تعلیق کے وقت سبب یعنی اس کا قول "انت طالق" مجاز محض ہے اس کا حقیقت کے ساتھ کچھ بھی شبہ نہیں ہے اس لئے یہ سبب کسی ایسے محل کا مقتضی نہیں ہو گا جس کی بقاء سے اس کی بقاء وابستہ ہو یہ محض شرط و یمین ہے اور اس کا محل تو حالف کا ذمہ ہے اور وہ موجود ہے لہذا نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی جائے گی تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اسی وقت اس نے "انت طالق"

کہا ہے پس وجودِ شرط کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی ۔
قولہ لان الیمین شرعت الخ یہ ہماری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق کے وقت سبب (انت طالق) اگرچہ مجازاً موجود ہے مگر اس کی حقیقت کے ساتھ بھی مشابہت ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل کا موجود ہونا ضروری امر ہے اور فی الحال تین طلاقیں دے دینے کی بناء پر وہ محل جاتا رہا پس " انت طالق " کا قول بحیثیت سبب باقی نہیں رہے گا۔ بہر حال یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ علماء احناف کے نزدیک جو شئ حقیقت کے مشابہ ہوتی ہے وہ بھی حقیقت کی طرح محل کا تقاضا کرنے میں حقیقت کے قائم مقام ہوتی ہے جیسا کہ شئ مغصوب کہ اس کا اصل حکم یہ ہے کہ اسی کو ہی بعینہٖ ردّ کیا جائے پھر ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت یا مثلی چیز سے ضمان ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر شئ مغصوب کے موجود ہوتے ہوئے بھی غصب کے لئے ایجاب قیمت کا شبہہ ثابت ہے لہٰذا اسی شبہہ کی بناء پر بعینہٖ شئ مغصوب کی موجودگی میں اس کی قیمت سے غاصب کو بری کرنا اور (غصب کرنے والے کی جانب سے اس کی قیمت کے بدلہ میں) رہن رکھنا اور اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے تو اگر قیمت کا ثبوت کسی وجہ سے بھی نہ ہوتا تو مذکورہ تمام احکام جو کہ قیمت پر مبنی ہیں درست قرار نہ پاتے تو اسی پر قیاس کرتے ہوتے تعلیق کے وقت اس کا قول " انت طالق " کو محل کے تقاضا میں من وجہٍ تنجیز (یعنی فی الحال طلاق کا واقع کرنے) کے ساتھ مشابہت ہے اس لئے محل فوت ہو جانے سے تعلیق بھی باطل ہو جاتے گی۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر اس تدقیق کی طرف نہیں گئی ۔ انھوں نے مسئلہ مذکورہ کو اس صورت پر قیاس کیا ہے جبکہ کوئی شخص مطلقۃ الثلاث یا اجنبیہ کی طلاق کو ملکِ نکاح سے معلق کرے مثلاً اس طرح کہے " ان نکحتك فانت طالق " کہ میاں تو تعلیق کی ابتدا ہی سے محل موجود نہیں ہے باوجودیکہ احناف کے نزدیک شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازع فیہ صورت میں بطریق اولیٰ طلاق واقع ہو گی کیونکہ میاں انتہاءً محل موجود ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا ۔
قولہ بخلاف تعلیق الطلاق الخ یعنی مطلقۃ الثلاث کی طلاق کو ملکِ نکاح پر معلق بالشرط کرنا

صورت مسئلہ سابقہ کے برخلاف ہے کیونکہ یہ شرط نکاح، علت کے حکم میں ہے کیونکہ طلاق کی علت ملک نکاح ہے اور وہ نکاح سے مستفاد ہوگی لہذا "ان نکحتك فانت طالق" ہیں وہ شرط جس کے ساتھ طلاق کو معلق کیا ہے یعنی نکاح وہ طلاق کی علت کی علت ہے پس وہ علت کے حکم میں ہوا اور اس کا قول "ان نکحتك فانت طالق" بمنزلہ اس کے قول "ان اعتقتك فانت حر" کے ہو گیا اور حکم کی تعلیق عین علت کے ساتھ حقیقت ایجاب کو عدم فائدہ کے پیش نظر باطل کر دیتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے عبد کو کہے " ان اعتقتك فانت حر" تو یہ قول عدم فائدہ کی بناء پر باطل ہو گا لہذا وہ تعلیق جو اس چیز کے ساتھ ہو جو حکم علت میں ہو شبہہ ایجاب کو باطل کر دے گی تو اس شرط کا حکم علل میں ہونا، مشابہت سابقہ کا معارض ہے یعنی شرط کی جزاء کے واقع ہونے اور تحقق شرط سے پہلے معلق یعنی " انت طالق" کی سببیت کے ثبوت کا شبہہ شبہۂ علت سے معارض ہو گیا یعنی وقوع جزاء وجود محل کو چاہتا ہے اور اس شرط کا حکم علل میں ہونا بطلان ایجاب یعنی بطلان حکم کو چاہتا ہے کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا اور بطلان حکم عدم محل کو چاہتا ہے پس جب اس کے قول "ان نکحتك فانت طالق" میں اقتضاء محل اور عدم اقتضاء محل کے درمیان تعارض واقع ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے اور تعلیق سالم باقی رہی اسی بناء پر یہاں تحقق محل کی حاجت نہیں رہی تو جب شرط پائی گئی یعنی نکاح تو لامحالہ طلاق واقع ہو گئی لہذا حضرت امام زفر رحمہ کا اس مسئلہ پر قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے ۔:۔ فتدبر

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا

تَرَاخِی الْحُکْمُ لِمَانِعٍ کَمَا فِی الْبَیْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَیْعِ بِشَرْطِ الْخِیَارِ کَانَ عِلَّۃً اِسْمًا وَّمَعْنًی لَا حُکْمًا وَدَلَالَۃُ کَوْنِہٖ عِلَّۃً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُکْمُ بِہٖ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰی یَسْتَحِقَّہُ الْمُشْتَرِیْ بِزَوَائِدِہٖ ؕ

ترجمہ : اور علت پس وہ شریعت میں اس چیز سے عبارت ہے جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت ابتداً کی جاتی ہے اور یہ مثل بیع کے ملک کے لئے اور نکاح کے حل کے لئے اور قتل کے قصاص کے لئے ہے اور علت حقیقیہ کی صفت سے یہ امر نہیں ہے کہ وہ حکم سے مقدم ہو بلکہ علت اور حکم دونوں کا بیک وقت پایا جانا واجب ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم متراخی ہو جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں ہوتا ہے تو علت اسماً ومعنی ہو گی حکماً نہیں اور بیع موقوف وبیع بشرط خیار کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے تو اس کے ساتھ وقت عقل سے حکم ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق قرار پاتا ہے۔

تقریر وتشریح قولہ واما العلۃ الخ: علت کا لغوی معنی مغیر ہے اسی سے مرض کو علت اور اور مریض کو علیل کہتے ہیں کیونکہ مرض کی وجہ سے شخص کا حال قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے پس ہر وصف کہ جس سے شیٔ کا حال متغیر ہو جائے وہ علت ہے اور محل معلول جیسے جرح مع المجروح وغیر ذلک اور اصطلاح شرع میں علت وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف وجوب حکم بلا واسطہ منسوب ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے وجوب حکم کہنے سے شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہے وجوب حکم نہیں اور اپنے قول " ابتداءً (یعنی بلا واسطہ) سے سبب وعلامت اور علۃ العلۃ سے احتراز کیا ہے کیونکہ حکم ان امور سے بلا واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے علت کی مثال جیسے

بیع، ملک کی علت ہے اور نکاح، حل کی اور قتل، قصاص کی علت ہے کیونکہ ملک ابتداءً بلاواسطہ بیع سے اور حل ابتدائً بلاواسطہ نکاح سے اور قصاص ابتدائً بلاواسطہ قتل سے ثابت ہوتے ہیں اور علت کی یہ تعریف، علل موضوعہ[1] جیسے بیع، نکاح، قتل اور علل جو اجتہاد سے مستنبط ہوں دونوں کو شامل ہے۔

واعلم اہل اصول نے حقیقت علت میں تین امور کا اعتبار کیا ہے۔ اوّل وہ شرع شریف میں حکم کے لئے موضوعہ ہو اور ثبوتِ حکم کی نسبت اس کی طرف بلاواسطہ ہو۔ الثانی اثباتِ حکم میں مؤثرہ ہو۔ الثالث وجودِ علت کے ساتھ ہی بلافصل زمانی حکم ثابت ہو: امرِ اوّل کے اعتبار سے علت کا نام "علت اسماً" ہے اور امرِ ثانی کے اعتبار سے اس کا نام "علت معنیً" ہے اور امرِ ثالث کے اعتبار سے اس کا نام "علت حکماً" ہے پس جب کسی شیٔ میں یہ تینوں امور پائے جائیں تو وہ شیٔ علت کاملہ تامہ شمار ہوگی اور جس شیٔ میں ان امور مذکورہ سے بعض پائے جائیں تو وہ شیٔ علت ناقصہ شمار ہوگی اور اگر ان امور میں سے کوئی امر بھی نہ پایا جاتے تو شیٔ علت ہی نہیں ہوگی بہر حال ان امورِ ثلاثہ کے اعتبار سے علت کے سات اقسام حاصل ہوتے ہیں (۱) اسماً ومعنیً وحکماً تینوں اعتبار سے علت ہو (۲) صرف اسماً علت ہو۔ (۳) صرف معنیً علت ہو (۴) صرف حکماً علت ہو (۵) اسماً ومعنیً علت ہو حکماً نہیں (۶) اسماً وحکماً علت ہو معنیً نہیں (۷) معنیً وحکماً علت ہو اسماً نہیں۔

قولہ ولیس من صفتہ الخ اس مقام پر ایک اختلاف تھا اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہاں سے اپنا مختار بیان کیا ہے۔ اس امر میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علت اپنے معلول سے ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے۔ اس تقدم کو تقدم ذاتی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علت عقلیہ تامہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معلول کے ساتھ مقارن بالزمان ہو تاکہ تخلف لازم نہ آتے۔ جس امر میں اختلاف واقع ہوا ہے وہ علل شرعیہ ہیں۔ اہلِ تحقیق کا مختار یہ ہے کہ علل شرعیہ / اشتراطِ مقارنت اور حکم کے علت سے عدم تاخر زمانی میں علل عقلیہ کی طرح ہیں جیسے استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ جمہور اہلِ سنت کے نزدیک (استطاعت (جو کہ ایسی قدرت ہے کہ اس کے ساتھ فعل پایا جاتا ہے) فعل کے ساتھ مقارن ہوتی ہے اور اس سے فعل کا تاخر زمانی نہیں

ہوسکتا پس اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے نزدیک علت شرعیہ کا حکم کے ساتھ اقتران بھی ضروری ہے اور اہلِ تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ اگر علت شرعیہ سے حکم کا تخلف جائز ہو تو لازم آئے گا کہ ثبوتِ علت کے ساتھ ثبوتِ حکم پر استدلال صحیح نہ ہو تو اس صورت میں شارع کی جو علل کی احکام کے لئے وضع سے غرض ہے وہ باطل ہو جاتے گی اور ہمارے بعض مشائخ جیسے ابی بکر اور محمد بن الفضل وغیرہما رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب، یہ ہے کہ علل عقلیہ اور شرعیہ میں فرق ہے بایں طور کہ علل شرعیہ میں حکم کا ان سے تاخر زمانی جائز ہے چونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار جمہور اہل سنت اہل تحقیق کا مذہب ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ علت حقیقیہ (یعنی وہ کہ جس میں اوصاف ثلاثہ مذکورہ پائے جائیں) کی صفت سے یہ بات نہیں ہے کہ وہ حکم سے مقدم ہو بلکہ علت اور حکم دونوں کا بیک وقت پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ ہمارے جمہور اہل سنت کے نزدیک استطاعت، فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلامتیٔ اسباب و آلات کے معنی میں ہوتا ہے وہ استطاعت فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف شرعی کا مدار اسی استطاعت پر ہے بنا بریں صحتِ تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے۔

قولہ فاذا تراخی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب اقسامِ علت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ جب کسی مانع کی وجہ سے حکم، علت سے مؤخر ہو جیسے بیع موقوف (اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے) اور بیع بشرط الخیار (خواہ خیار بائع کے لئے ہو یا مشتری کے لئے یا دونوں کے لئے ہو) ملک کے لئے اسماً اور معنیً علت ہو گی حکماً نہیں اسماً اس لئے کہ بیع، حکمِ ملک کے لئے موضوع ہے اور ملک، بیع کی طرف منسوب ہوتی ہے اور معنیً اس لئے کہ بیع، ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے اور حکماً اس لئے نہیں کہ ثبوتِ ملک اس سے منفصل ہے کیونکہ ملک کا ثبوت، اجازت اور اسقاطِ خیار یا مدت، کے گزرنے تک مؤخر رہتا ہے اور یہ اقسام مذکورہ سے قسم خامس کی مثال ہے سوال علت کی اس قسم میں تخصیصِ علت (یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے مؤخر ہونے) کا محذور لازم آتا ہے۔ الجواب، اختلاف علتِ حقیقیہ میں ہے یعنی جو اسماً و معنیً و حکماً علت ہو۔ وفیہ نظر اس میں اس

جگہ نزاع ہی متصور نہیں ہوسکتا ہے الجواب تخصیصِ علل کے بارے جو ہمارا اختلاف ہے وہ اُن اوصاف کے بارے ہے جو احکام میں مؤثرہ ہوں ان علل میں اختلاف نہیں ہے جو کہ احکام شرعیہ ہیں جیسے عقود اور فسوخ کذا افادہ صاحب التلویح وفیہ مافیہ اور قسم اوّل کی مثال ماقبل گزر چکی ہے یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول " مثل البیع للملک و النکاح للحل و القتل للقصاص کیونکہ ان امور میں سے ہر ایک علت تامہ ہے ان میں اوصاف ثلاثہ مذکورہ پائے جاتے ہیں۔

قولہ ودلالتہ کونہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط خیار کو تم نے ملک کی علت قرار دیا ہے اور حکم ملک تو متراخی ہوتا ہے تو علت اور سبب کے مابین فرق نہ رہے گا کیونکہ سبب کا حکم بھی متراخی ہوتا ہے۔ الجواب: بیعین میں سے ہر ایک کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب مالک کی اجازت اور اسقاط خیار یا مدت کے گزرنے سے حکم کا مانع زائل ہو جائے تو وقتِ عقد سے ہی بیعین مذکورین کے ساتھ حکمِ ملک ثابت ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد متصلہ اور منفصلہ جیسے گھی ولد اور دودھ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بیع مذکور علت ہے سبب نہیں کیونکہ سبب کا حکم اصل کی طرف مستند نہیں ہوتا۔ واعلم علت کی سبب کے ساتھ مشابہت اس امر پر مبنی ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہو اور حکم وجودِ علت کے وقت کی طرف مستند نہ ہو جیسا کہ کوئی شخص شعبان میں یوں کہے " اجرتک الدار من غرۃ رمضان " تو وقتِ تکلم سے اجارہ ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ غرہ رمضان سے ثابت ہوگا بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں میں حکمِ ملک، وقت عقد سے ہی ثابت ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مالک ہو جاتا ہے گویا کہ اس جگہ زمانہ متخلل ہی نہیں ہوا۔ ھذا عند صاحب التوضیح وکثیر من المتاخرین رحمھم اللہ تعالیٰ۔ اور فخر الاسلام اور آپ کے متبعین رحمھم اللہ تعالیٰ کے نزدیک علت کی سبب کے ساتھ مشابہت اس امر پر مبنی ہے کہ جب علت کا رکن پایا جائے اور اس کی وصف نہ پائی جائے تو حکم وجود وصف تک متراخی ہوگا جیسے اوّل حول میں نصاب زکوٰۃ کا ہونا پس اس وقت علت کا رُکن کہ

وہ نصاب ہے پایا گیا ہے لیکن اس کی وصف کہ وہ نماء ہے وہ حولانِ حول سے قبل نہیں پائی گئی لہذا زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور وجوب حکم ایک سال تک متراخی ہوگا تو نصاب باعتبار وجود اصل کے علت ہے کہ اس کی حکم مضاف ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ ایجاب حکم اس وصف پر موقوف ہے جس کا انتظار ہے سبب ہے اور وصول الی الحکم کا ذریعہ ہے اور حکم، واسطہ یعنی وصف پر موقوف ہے پس اس اعتبار سے یہ علت شبیہہ بالاسباب ہوگئی حاصل کلام یہ ہے کہ وہ شئی جو حکم تک پہنچاتے۔ اگر اس شئی اور حکم کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو وہ علت محضہ حقیقیہ ہے ورنہ پس اگر واسطہ، علت مستقلہ حقیقیہ ہو تو وہ شئی سبب محض ہے ورنہ پس وہ ایسی علت ہے جو اسباب کے ساتھ مشابہ ہے کذا فی التلویح فاحفظ هذا المقام فانه ينفعك فيما سيأتي من الكلام ؁

وَكَذٰلِكَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَّمَعْنًى لَا حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدَ حُكْمُهٗ وَكَذٰلِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَّمَعْنًى لَا حُكْمًا لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَمَعْنًى لِكَوْنِهٖ مُؤَثِّرًا فِيْ حُكْمِهٖ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهٗ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهٗ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهٖ وَاِلٰى مَا هُوَ شَبِيْهٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ

لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهٖ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ بِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَاذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهٗ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ ؛

ترجمہ : اور اسی طرح عقدِ اجارہ ملکِ منفعت کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے حکماً نہیں اور اسی وجہ سے وجوب سے پہلے اُجرت کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن عقدِ اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بایں وجہ کہ عقدِ اجارہ میں معنی اضافت پایا جاتا ہے حتیٰ کہ عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی طرف مستند نہیں ہوتا اور اسی طرح ہر اثباتِ حکم جو منسوب ہو وقتِ (مستقبل) کی طرف وہ ایجاب "حکم مضاف الیہ" کے لئے اسماً ومعنیً علت ہے حکماً نہیں لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے اور اسی طرح نصاب زکوٰۃ حولانِ حول سے قبل وجوبِ زکوٰۃ کے لئے اسماً ومعنیً علت ہے حکماً نہیں۔ اسماً اس لئے علت ہے کہ نصاب زکوٰۃ، وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرعاً موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ نصاب اپنے حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ میں موثر ہے کیونکہ غناء، فقیر پر احسان کو واجب کرتی ہے لیکن نصاب کو وصفِ نماء کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم (وجوبِ زکوٰۃ) وجودِ نماء تک موخر ہو گیا تو یہ اسباب کے مشابہ ہو گیا کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ نصاب کا حکم اصل نصاب سے اس چیز (یعنی نماء) کی طرف متراخی ہوتا ہے جو نفس نصاب سے ثابت نہیں ہوتی اور اُس چیز یعنی نماء کی طرف متراخی ہوتا ہے جو علل کے مشابہ ہے (علت مستقلہ نہیں ہے) اور جب حکم ایسی وصف یعنی نماء کی طرف متراخی ہوتا ہے جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب، علل کے مشابہ ہوا اور یہ شبہ غالب ہے کیونکہ نصاب اصل ہے اور نماء، وصف اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ ابتدائ

سال میں قطعی طور پر زکوٰۃ کا وجوب ظاہر نہیں ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ذکر ہم ماقبل کر چکے ہیں اور جب نصاب، علل کے مشابہ ہوا اور یہ نصاب اصل تھا تو وجوب زکوٰۃ درحقیقت شرع شریف میں ابتداءِ سال سے جوازاً ثابت ہوا حتیٰ کہ حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن تمام حول سے قبل ادا کیا ہوا مال تمام حول کے بعد زکوٰۃ بنے گا۔

تقریر و تشریح: قولہ وکذالک عقد الاجارۃ الخ یعنی اسی طرح عقد اجارہ ملک منفعت کی اسماً علت ہے کیونکہ عقدِ اجارہ شرعاً ملکِ منفعت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ملک منفعت کا حکم عقدِ اجارہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیً علت ہے کیونکہ عقدِ اجارہ اپنے حکم میں مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ نفع حاصل کرنے سے پہلے اُجرت کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی ملک منافع، مدتِ اجارہ پوری ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے، عقدِ اجارہ کے وقت تو منافع معدوم ہیں اور معدوم، ملک کے محل ہونے کے قابل نہیں ہے اس لئے اس کو حکماً علت قرار نہیں دے سکتے۔

قولہ ولهذا الخ یہ اس امر پر دلیل ہے کہ عقدِ اجارہ، ملک منافع کے لئے معنیً واسماً علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے کہ جب وہ پائی جائے تو حکم صحیح ہو جاتا ہے جیسے نصابِ زکوٰۃ، وجوبِ زکوٰۃ کی علت ہے جب نصاب حاصل ہو جائے تو تمام حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہو جاتا ہے اسی طرح عقدِ اجارہ جب پایا جائے تو منافع حاصل کرنے سے قبل اجرت کا ادا کرنا صحیح ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ عقدِ اجارہ، ملک منافع کے لئے علت ہے سبب نہیں ہے۔

قولہ لکنہ یشبہ الخ یہ ماقبل سے استدراک ہے فرماتے ہیں عقدِ اجارہ، ایسی علت ہے جو معنیٔ اضافت میں سبب کے مشابہ ہے، معنیٔ اضافت یہ ہے کہ جس طرح سبب مستقبل کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی طرح عقدِ اجارہ بھی مستقبل کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی طرح عقدِ اجارہ بھی مستقبل کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ عقدِ اجارہ، قسم خامس کی دوسری مثال ہے

لیکن پہلی مثال اور اس مثال میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال سبب کے مشابہ نہیں ہے اور عقدِ اجارہ، سبب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں وقتِ مستقبل کی طرف اضافت ہے جیسا کہ کوئی شخص شعبان میں کہے۔ "اجرتك الدار من غرۃ رمضان" تو حکم، غرۂ رمضان سے ثابت ہوگا پس عقدِ اجارہ جب وقتِ انعقاد سے ثابت نہیں ہوتا اور نہ اس کا حکم وجودِ علت کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے یہ حکم شعبان سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ اجارہ، سبب کے مشابہ ہوا بایں طور کہ اجارہ اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہے جیسا کہ سبب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہوتا ہے۔

قولہ وکذلك کل ایجاب الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم خامس کی تیسری مثال پیش کرتے ہیں کہ ہر ایسا اثباتِ حکم جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو جیسے کوئی شخص کہے "انت طالق غدًا" تو وہ ایجاب، اسماً، علت ہے کیونکہ یہ حکم مضاف الیہ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے کیونکہ اس ایجاب کی اپنے حکم میں تاثیر ہے اور حکماً علت نہیں ہے کیونکہ زمانہ اضافت تک وقوعِ حکم مؤخر رہتا ہے فی الحال حکم کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ ایجاب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہے اور حکم، وجودِ علت کی طرف بھی مستند نہیں ہے بایں حیثیت کہ حکم، وقتِ تکلم سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ غد سے ثابت ہوتا ہے۔

قولہ وکذلك نصاب الزکوٰۃ الخ: یہ قسم خامس کی چوتھی مثال ہے کہ نصابِ زکوٰۃ ابتداءِ حول میں وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً علت ہے کیونکہ نصابِ زکوٰۃ شرعاً وجوبِ زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے کیونکہ نصاب اپنے حکم یعنی وجوب میں مؤثر ہے کیونکہ غنا، فقیر پر احسان کرنے کو واجب کرتی ہے اور غنا، کا اعتبار نصاب سے ہے تو نصاب ہی اُس احسان کے لئے موجب ہوا جو اداءِ زکوٰۃ میں متحقق ہوتا ہے لیکن نصاب کو اُس صفتِ نماء کے ساتھ وجوبِ زکوٰۃ کی علت قرار دیا گیا ہے جس کے حولانِ حول کو قائم مقام کیا گیا ہے جیسے سفر کو مشقت کے قائم مقام کیا گیا ہے تو حولانِ حول سے قبل مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو جب نصاب کا حکم (یعنی وجوبِ زکوٰۃ) وجودِ نماء تک مؤخر ہو گیا (اور نماء علت حقیقیہ نہیں ہے کیونکہ یہ وصف غیر مستقل بنفسہ ہے) تو نصاب (جو کہ علت ہے) اسباب کے مشابہ

ہوگیا: ہاں اگر حکم وجودِ نما تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب ایسی علت ہوتا جو اسباب کے مشابہ نہ ہو اور اگر نماء حکم کے لئے علتِ حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب محض ہوتا ::

قولہ الا تری الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت مذکورہ کی اسباب کے ساتھ مشابہت کو دو وجہ سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ امر آپ کو بخوبی معلوم ہے کہ نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) اصل نصاب سے اس وصف نما کی طرف متراخی ہوتا ہے جو نفسِ نصاب سے ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ نماء حقیقی جو کہ حیوان میں دودھ، نسل، گھی ہے اور تجارت میں مال کی زیادت ہے اور نماء حکمی جو کہ حولانِ حول ہے وہ نفس نصاب سے حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ سائمہ کے چرنے اور عمل تجارت اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھاؤ کے زیادہ کم ہونے سے حاصل ہوتی ہے پس جب حکم اس شئ کے متواخی ہوگیا جو نصاب کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے تو نصاب اور حکم کے درمیان امر منفصل کے ساتھ انفصال مؤکد ہوگیا اور نصاب (جو کہ علت ہے) کی سبب کے ساتھ مشابہت متحقق ہوگئی۔ اقول فیہ بحث، کیونکہ اگر یہ "امر منفصل" علت ہو تو اس کا علت ہونا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ نصاب نفسِ سبب ہو نہ کہ شبیہ بالسبب پس اسی لئے بعض فضلاء نے اس کلام کو اور آنے والے کلام (جو کہ وجہ ثانی ہے) کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی دلیل ہے کہ یوں کہا جاتے کہ نصاب کا حکم اس شئی کی طرف متراخی ہوتا ہے جو نصاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے اور وہ شئ نما ہے جو حکم کے لئے علت مستقلہ نہیں ہے کیونکہ نماء ایسی وصف ہے جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے لہٰذا نصاب علت شبیہ بالسبب ہوا ہاں نماء اگر علت مستقلہ ہوتی تو نصاب سبب حقیقی ہوتا فافہم ::

قولہ والی ماھو شبیہ بالعلل = یہ اس امر کی وجہ ثانی ہے کہ نصاب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے یعنی نماء جس کی طرف حکم متراخی ہوتا ہے شبیہ بالعلل ہے۔ علت مستقلہ نہیں ہے کما مر پس جب وہ علت مستقلہ نہیں ہے تو نصاب ایسی علت ہوا جو شبیہ بالسبب ہے سبب حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر نماء علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب حقیقی ہوتا کما بینا فی دلالۃ السارق

قولہ ولما کان الحکم الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے

ہیں ۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب نماء علتِ حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب ان دو امور کے درمیان متردد ہوگیا کہ یہ علت مشابہ بالسبب ہو یا سبب مشابہ بالعلت ہو کیونکہ متوسط (نماء) جب علت حقیقیہ ہو تو اوّل سبب محض ہوگا کما علمت فی دلالۃ السارق اور متوسط جب علت حقیقیہ نہ ہو اور نہ شبیہ بالعلت تو اوّل علت حقیقیہ ہوگا اور جب متوسط علت نہ ہو لیکن علت کے مشابہ ہو تو اوّل ان دو امور کے درمیان متردد ہوگا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو آپ نے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا ہے اور اس کو سبب مشابہ بالعلت قرار کیوں نہیں دیا ہے ۔ الجواب صورتِ مذکور میں جب حکم ایسی وصف یعنی نماء کی طرف متراخی ہوتا ہے جو غیر مستقل بنفسہٖ ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور اگر نماء وصف مستقل بنفسہٖ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا اور جب نماء وصف مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب بھی سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ نصاب علل کے مشابہ ہوا اور نصاب کے لئے شبہ علت غالب ہے کیونکہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف اور اصل کو وصف پر ترجیح ہوتی ہے یعنی نصاب کے لئے شبہ علت اس کی اپنی ذات کی جہت سے ہے اور نصاب کے لئے شبہ سبب اس کے حکم کے اس نما پر موقوف ہونے کی جہت سے ہے جو کہ نصاب کی وصف اور اس کے تابع ہے پس نصاب کی اپنی ذات کے اعتبار سے جو شبہ حاصل ہوا ہے اس کو اس شبہہ پر ترجیح ہوگی جو نصاب کے حکم کے اس نما پر موقوف ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو نماء نصاب کی وصف ہے تاکہ اصل کو فرع پر ترجیح حاصل ہو جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ نصاب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے اور یوں نہیں کہا کہ نصاب ایسا سبب ہے جو علت کے مشابہ ہے ۔

قولہ ومن حکمہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نصاب کا حکم ذکر کرتے ہیں " جو کہ ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے تو اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ ابتداء سال میں قطعی طور پر زکوٰۃ کا وجوب ظاہر نہیں ہوگا یعنی نصاب جب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے اور اس کا حکم وجود نماء تک مؤخر ہوتا ہے تو اس امر کا قول ممکن نہیں ہے کہ زکوٰۃ ابتداء حول میں قطعی طور پر واجب ہو جاتے کیونکہ اس وقت وصف نماء موجود نہیں ہوتی ہے کیونکہ کوئی بھی علت موصوفہ اپنی وصف کے بغیر عامل نہیں ہوسکتی

قولہ بخلاف ماذکرنا الخ یعنی بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں بیوع میں ملک کی علت اپنے رکن اور اپنی وصف (یعنی لنفس بیع اور اس کی وصف) دونوں کے ساتھ موجود ہے لیکن مالک کا حق اور تعلیق بالشرط دونوں ثبوتِ حکم سے مانع ہیں پس مانع کے زوال کے وقت حکم، اوّل ایجاب یعنی وقت عقد سے ثابت ہوگا، کما عرفت

قولہ ولما اشبہ العلل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب نصاب، علل کے مشابہ ہے اور اصل ہے اور نماء فرع اور ایسا وصف ہے جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے کما مر تقریرہ تو وجوبِ زکوٰۃ شرع شریف میں اصل کے لحاظ سے اوّل حول سے جوازاً ثابت ہوگا قطعی اور یقینی طور پر نہیں کیونکہ نماء وصف غیر مستقل بنفسہٖ ہے بلکہ اس کا قیام نصاب کے ساتھ ہے تو اس کا انتساب اصل نصاب کی طرف ہوا اور نصاب اوّل حول سے ہی حولی ہونے کے ساتھ متصف ہوگیا جیسے ایک درخت سو سال زمین پر قائم رہے تو وہ بعینہٖ اس بقاء کے ساتھ اپنے اوّل انبات (اُگنے) سے موصوف ہوتا ہے تو جب نصاب کی طرف نما کا استناد، اولِ حول سے ہے تو پھر وجوب جو نماء پر موقوف ہے وہ بھی اولِ حول سے نصاف کی طرف مستند ہوگا حتیٰ کہ تمام حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہے کیونکہ اصلِ علت موجود ہے لیکن تمامِ حول سے قبل ادا کی ہوئی زکوٰۃ تمامِ حول کے بعد زکوٰۃ قرار پاتے گی کیونکہ فی الحال وصفِ علت معدوم ہے پس جب حول پورا ہو جاتے اور نصاب کامل ہو تو اداشدہ زکوٰۃ جائز ہوگی کیونکہ وصف اوّل حول کی طرف مستند ہے اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک تمامِ حول سے قبل نصاب کے لئے علت کا حکم نہیں دیا جاتا اور نصاب کا نامی بالحول ہونا بمنزلہ وصفِ اخیر کے ہے پس تمامِ حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے جیسا کہ حنث سے قبل کفارہ کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نصاب تمامِ حول سے قبل وجوبِ زکوٰۃ کے لئے علت تامہ ہے اس میں شبہۃ اسباب نہیں ہے اگر نصاب کا حولی ہونا علت ہوتا تو تمامِ حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوتی جیسا کہ نصاب سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے بلکہ حول تو صاحبِ مال کی آسانی کے لئے زکوٰۃ کے مطالبہ کی آخری مدت ہے تو حضرت امام شافعی رح

کے نزدیک جب صاحبِ نصاب تمامِ حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے تو حلول اجل پر موقوف ہونے کے بغیر وہ زکوٰۃ شمار ہوگی جیسے مقروض مدتِ مقررہ سے قبل اگر قرض ادا کر دے تو یہ قرض کی ادائیگی بغیر توقف کے متصور ہوگی پس جب تمام حول سے قبل ادا، کی ہوئی زکوٰۃ فی الحال زکوٰۃ ہے تو مالک نصاب کو تمامِ حول سے قبل فقیر سے اس کو رد کرنے کا حق نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلَّا اَنَّ حُكْمَهٗ يَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ وَكَذٰلِكَ شِرَاءُ الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِىَ مِنْ مُوْجَبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّمْىِ:

ترجمہ: اور اسی طرح مرض الموت، تغیرِ احکام کی اسماً اور معنیً علت ہے مگر بیشک مرض الموت کا حکم (حجر عن التصرفات) اس مرض کے ساتھ اس وقت ثابت ہوگا جب اس مرض سے موت واقع ہو جائے تو اس وجہ سے مرض الموت، اسباب کے مشابہ ہوگئی اور مرض الموت درحقیقت علت ہے (سبب نہیں ہے) اور مرض الموت، نصاب کی بہ نسبت علل کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتی ہے اور اسی طرح شراء قریب (کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا) عتق کی علت ہے لیکن اُس واسطہ کے ساتھ جو شراء کے مُوجبات میں سے ہے اور وہ ملک ہے پس شراء ایسی علت ہوئی جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی ہے۔

تقریر وتشریح قولہ وکذلک مرض الموت الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس علت کی پانچویں مثال بیان فرماتے ہیں جو اسماً اور معنیً علت ہو اور حکماً نہ ہو وہ مرض الموت ہے جو مریض کو تبرع یعنی ہبہ، صدقہ اور وصیت، سے روک دینے کی اسماً علت ہے کیونکہ مرض الموت شرع شریف میں تصرفات وتبرعات کے اطلاق سے ان سے حجر کی طرف تغیر کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ ثلث مال سے زائد میں تصرفات سے روکنے میں یہ مرض الموت ہی مؤثر ہے کما ورد فی حدیث سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حکماً علت نہیں اس لئے کہ حکم حجر اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جاتے۔ اگر اس نے مرض الموت میں اپنا سارا مال کسی کو ہبہ کر دیا پھر اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کے مرنے کے بعد موہوب لہ سے دو حصے واپس لے لئے جائیں گے۔

قولہ وھذا اشبہ بالعلل من النصاب : یعنی مرضِ مذکور نصاب کی بہ نسبت علل کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتی ہے کیونکہ وصفِ اتصال جس کی طرف حکم متراخی ہوتا ہے (یعنی موت) وہ مرض سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ الام جو موت تک پہنچانے والے ہیں وہ مرض سے پیدا ہوتے ہیں۔ بخلاف نماء کے کیونکہ نماء نصاب سے پیدا نہیں ہوتی کما عرفت تو جب وصفِ اتصال مرض سے پیدا ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اجنبی نہیں ہے تو گویا مرض کا حکم کسی امر اجنبی پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف نصاب کے اسی وجہ سے مرض الموت کی حکم کے لئے علیت، نصاب کی حکم کے لئے علیت سے اقوی ہے اور بعض حضرات نے اس مثال اور آنے والی مثال "یعنی شراء القریب" کو اُس علت کی مثال قرار دیا ہے جو اسباب کی جگہ میں ہو یعنی اس علت کی اسباب کے ساتھ مشابہت ہو اور فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کو جو اسباب کے ساتھ مشابہت رکھے اس کو اقسام سبعہ کے سوا ایک علیحدہ قسم شمار کیا ہے۔ پس اس علتٌ اور علتٌ اسماً ومعنیً لاحکماً کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ یہ دونوں امثلہ سابقہ میں صادق آتی ہیں اور صرف اول شراء قریب میں صادق آتی ہے ثانی نہیں اور صرف ثانی بیع موقوف میں صادق آتی ہے اول نہیں تو اس بناء پر شراء القریب اُس علت کی مثال نہیں ہے۔ جو علت اسماً ومعنیً لاحکماً ہو :۔

قولہ وکذلک شراء القریب الخ اور اسی طرح شراء قریب عتق کی علت ہے لیکن ایسے واسطے سے جو کہ شرئی کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ ملک ہے کیونکہ شرئی، ملک کو واجب کرتی ہے اور ملک قریبی میں عتق کو واجب کرتی ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" تو عتق ملک کے واسطہ سے شراء قریب کی طرف مضاف ہوگا تو شراء القریب اس حیثیت سے کہ یہ علت کی علت ہے علت شمار ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس کے اور حکم کے درمیان واسطہ آتا ہے یہ سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی ہے کیونکہ رمی قتل کی علت ہے لیکن یہ سبب کے مشابہ ہے کیونکہ قتل بالرمی تیر کے کمان سے نکلنے اور ہوا میں گزرنے اور پھر مقتول کے جسم میں پیوست ہونے پر موقوف ہے حتیٰ کہ صرف رمی سے قصاص واجب نہیں ہوتا ہے اور جب یہ وسائط رمی کے موجبات میں سے ہیں تو رمی علت ہوئی سبب نہیں کالشراء للعتق۔

واعلم: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس مثال کے بارے میں تصریح نہیں کی ہے کہ یہ علت اسماً ومعنیً لاحکماً کی مثال ہے جس طرح کہ دیگر مثالوں میں کی ہے اگرچہ انھوں نے اس مثال کو علت اسماً ومعنیً لاحکماً کے امثلہ کے تحت درج کیا ہے تو اس طریقہ کار سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ یہ مثال علت اسماً ومعنیً لاحکماً کی نہیں ہے بلکہ وہ علت اسماً ومعنیً وحکماً ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب اختیار کیا ہے اور اُس قسم کو جو علت مشابہ بالاسباب ہے ایک علیحدہ قسم قرار دیا ہے اور اسی امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس کا ذکر اس علت کے بعد کیا ہے جو علت اسماً ومعنیً لاحکماً ہے۔ نامی اور المولوی میں ہے کہ ظاہر امر یہ ہے کہ شراء قریب" اُس علت کے قبیل سے ہے جس میں امور ثلاثہ مجتمع ہوں کیونکہ اس میں اضافت اور تاثیر اور مقارنت تینوں امور موجود ہیں اور یہ علت اسماً ومعنیً لاحکماً کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں حکم غیر متراخی ہے اور یہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ صورۃً اس کے اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہے تو اس بناء پر اُس علت جو اسماً ومعنیً لاحکماً ہے کے درمیان اور اُس علت کے درمیان جو اسباب کے مشابہ ہے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کذا فی التوضیح وقد رضی بہ صاحب التلویح لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ مثال علت اسماً ومعنیً لاحکماً کی ہے کیونکہ شراء

قریب بشرط الخیار حکم سے منفک ہوتا ہے اور یہ قدر اس کے علت اسماً و معنیً لا حکماً ہونے کے لئے کافی ہے باقی اس کی تصریح اس لئے نہیں کی ہے کہ کبھی انفکاک نہیں ہوتا ہے۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ لِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ تَثْبُتُ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ فِي الرِّبٰوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةُ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنًى فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ ؛

ترجمہ : اور جب حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو تو ان دو وصفوں میں سے آخری وصف وجودِ حکم کے لئے علت حکماً ہوگی کیونکہ حکم اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس کو وصفِ اوّل پر

بایں وجہ ترجیح حاصل ہے کہ اس کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے اور یہ علت معنیً بھی ہے کیونکہ یہی آخری وصف حکم میں مؤثر ہے اور وصفِ اوّل علل کے مشابہ ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا ہے کہ اُدھار کے ربٰوا کی حُرمت، ربٰوا کی علت کی دو وصفوں میں سے ایک وصف کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کیونکہ اُدھار کی بیع میں جو ربٰو ہے وہ فضل کے مشابہ ہے پس وہ ربٰو شبیہہ بالعلت سے ثابت ہو گا اور سفر، رخصت کی علت اسماً وحکماً لا معنیً ہے کیونکہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے (سفر نہیں ہے) لیکن مشقت کے سبب یعنی سفر کو آسانی کے پیشِ نظر مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور ایک شیٔ کو دوسری شیٔ کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا جیسے سفر کو مشقت اور مرض کو تلف اور ازدیاد المرض کے قائم مقام کرنا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا جیسے قائل کے اپنی بیوی کے بارے اس قول "ان احببتنی فانت طالق" کے جواب میں محبت کی خبر میں محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کیا گیا ہے جیسا کہ طُھر کو اباحتِ طلاق میں حاجت الی الطلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واذا تعلق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس علت کی مثال بیان فرماتے ہیں جو علت معنیً وحکماً ہو اور اسماً نہ ہو کہ جب حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو جیسے عتق کے لئے قرابت اور ملک ہے تو ان دو مؤثر وصفوں میں سے آخری وصف وجودِ حکم کے لئے علت حکماً ہو گی کیونکہ اس آخری وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے اور وصف اوّل اگرچہ موجود ہے لیکن حکم اس کی طرف مضاف نہیں ہو گا بلکہ وصف آخیر کی طرف مضاف ہو گا کیونکہ وصف آخیر کو وصف اوّل پر بایں وجہ ترجیح حاصل ہے کہ وصف آخیر کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے تو جب حکم، وصف آخیر کے پائے جانے کے وقت پایا گیا اور وصف اوّل کے ساتھ نہیں پایا گیا تو وصف آخیر وصف اوّل پر راجح ہوئی تو اس کے راجح ہونے کی بناء پر حکم اسی کی طرف مضاف ہو گا پس گویا کہ وصفِ اوّل حکم معدوم میں ہے اور وصف آخیر علت معنیً بھی ہے کیونکہ وصف آخیر حکم میں مؤثر ہے البتہ وصفِ اوّل علت معنیً ہے اسماً اور حکماً نہیں ہے جیسا کہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی

علت ہے لیکن قرابت اور ملک میں سے جو بھی وصف آخیر بنے وہ حکم میں مؤثر ہوگی لہذا اگر ملک وصفِ آخیر ہو بایں طور کہ کوئی شخص ایسے عبد کو خریدے جو اس کا قریبی رشتہ دار اور محرم ہے تو اس صورت میں ملک، عتق کی حکماً علت ہے کیونکہ ملک کے پائے جانے کے وقت عتق پایا گیا ہے اور معنیً بھی علت ہے کیونکہ یہ عتق میں مؤثر ہے اسماً علت نہیں ہے کیونکہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ عتق کے لئے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہوا ہے۔ اور وصفِ اول یعنی قرابت صرف علت معنیً ہے کیونکہ قرابت بھی عتق میں مؤثر ہے کما فرضنا: اور اگر قرابت وصفِ آخیر ہو بایں طور کہ کسی شخص نے عبد مجہول النسب کو خریدا پھر اُس نے دعویٰ کر دیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو اس صورت میں قرابت عتق کی علت حکماً ہوگی کیونکہ قرابت کے پائے جانے کے وقت عتق پایا گیا ہے اور یہ معنیً بھی علت ہوگی کیونکہ قرابت، عتق میں مؤثر ہے البتہ اسماً علت نہیں ہوگی کیونکہ قرابت عتق کے لئے موضوع نہیں ہوئی ہے اور ملک اس صورت میں صرف معنیً علت ہوگی کیونکہ ملک عتق میں مؤثر ہے۔ کما فرض اور حکماً علت نہیں ہے کیونکہ اس کے پائے جانے کے وقت عتق نہیں پایا گیا بلکہ عتق اس وقت متحقق ہوا ہے جب اُس نے قرابت کا دعویٰ کیا ہے اور ملک اسماً بھی علت نہیں ہے کیونکہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے ھذا توضیح المقام وتنقیح المرام ۔

قولہ وللاول شبہۃ العلل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وصفِ اول علت کے مشابہ ہے اور وہ سبب محض غیر مؤثر فی المعلول نہیں ہے ورنہ جزء آخیر تنہا علت بن جائے گی۔ ان دونوں کا مجموعہ علت نہیں بنے گا اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ اُدھار کے ربوٰ کی حرمت علت ربوا کی دو وصفوں (یعنی جنس اور قدر) میں سے ایک وصف کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کیونکہ اُدھار کی بیع میں جو ربوٰ ہے وہ فضل کے مشابہ ہے حقیقۃً فضل نہیں ہے لہذا وہ شبیہہ بالعلۃ سے ثابت ہوگا۔ تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ربوٰ دو قسم ہے ایک حقیقی ربوٰ ہے اور دوسرا شبیہہ بالربوا ہے حقیقی ربوا کے لئے علت بھی حقیقی ہوگی اور شبیہہ بالربوٰ کے لئے علت بھی شبیہہ بالعلۃ ہوگی۔ حقیقی ربوا تو یہ ہے کہ حقیقۃً زیادتی ہو جیسے گندم کا ایک من دیگر گندم کے دو من لینے اور ہمارے نزدیک اس کی علت قدر اور جنس ہے اور یہ حقیقی علت ہے اور شبیہہ بالربوا اُدھار کی بیع میں ہوتا ہے اس کے شبیہہ بالربوا ہونے پر دلیل یہ ہے کہ نقد اور اُدھار میں قیمت کا تفاوت ہوتا رہتا ہے اشیاء فروخت کرنے والے اُدھار کی صورت میں اشیاء کی قیمت میں زیادتی کر دیتے ہیں جبکہ نقد کی صورت میں اس سے کم قیمت پر فروخت کرتے ہیں تو نقد اور

اُدھار کی صورت میں قیمت میں تفاوت کی وجہ سے اُدھار بھی ربوٰ کے مشابہ ہوگیا حقیقتہً ربوا نہیں تو پھر اس کی علت بھی شبیہ بالعلۃ ہوگی اور وہ قدر اور جنس دونوں میں سے ایک ہوگی پس جس طرح قوی، قوی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح ضعیف، ضعیف سے ثابت ہوگا مثلاً ایک شخص نے ایک ہروی کپڑا دوسرے کو دیا اور اس کو کہا کہ دو ماہ بعد مجھے ایک اسی قسم کا ہروی کپڑا دینا تو اس صورت میں ایک وصف یعنی جنس پائی گئی ہے لہذا یہ اُدھار جائز نہیں ہے اور دوسری مثال کہ اس میں صرف قدر پائی جاتے جیسے ایک شخص نے دوسرے کو ایک بوری گندم کی دی اور کہا کہ مجھے دو ماہ بعد دو بوری جو کی دینا تو یہاں ربوٰ کی ایک وصف یعنی قدر پائی گئی ہے لہذا یہ اُدھار جائز نہیں ہے۔

قولہ والسفر الخ: یہ اس علت کی مثال ہے جو اسماً وحکماً علت ہو اور معنیً علت نہ ہو جیسے سفر، رخصت کی علت ہے اسماً کیونکہ شرع شریف میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القصر رخصۃ للسفر" اور سفر حکماً بھی رخصت کی علت ہے کیونکہ سفر شروع ہونے کے متصل ہی بلا تاخیر حکمِ رخصت ثابت ہو جاتا ہے البتہ سفر، رخصت کے لئے معنیً علت نہیں ہے کیونکہ ثبوتِ رخصت میں نفسِ سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ اصل مؤثر مشقت ہے کما اشار الیہ اللہ تعالیٰ "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" اور مشقت چونکہ ایک باطنی امر ہے لوگوں کے احوال اس میں متفاوت ہوتے ہیں پس اس کی حقیقت پر وقوف واطلاع ممکن ہے تو شرع شریف نے سفر کو آسانی کے پیشِ نظر مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے کیونکہ سفر مشقت کا غالب طور پر سبب بنتا ہے۔

قولہ واقامۃ الشئ الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک ضابطہ ذکر کرتے ہیں جو در اصل مسائلِ علت اور سبب کے تتمہ میں سے ہے فرماتے ہیں کہ ایک شئ کو دوسری شئ کے قائم مقام کرنا دو قسم ہے۔ اُن میں سے ایک قسم یہ ہے کہ سبب داعی، مدعو کے قائم مقام ہو جیسا کہ سفر اور مرض میں ہے تو سفر مشقت کا سبب داعی ہے چونکہ مشقت پر اطلاع متعذر ہے اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام کیا گیا ہے اور اس کو رخصت کی علت اسماً وحکماً قرار دیا گیا ہے اور اسی طرح مرض، تلف اور ازدیاد مرض کا سبب داعی ہے اور جب تلف اور ازدیاد مرض (جو کہ رخصت کے لئے موجب حقیقی ہے) کے امر باطنی ہونے کی بناء پر اطلاع متعذر ہے

تو اس کی طرف حکم کی اضافت کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے اور مرض کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور حکم اسی مرض کے متعلق ہو گیا ہے۔

قولہ والثانی اقامة الدلیل الخ اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کے بارے خبر میں ہے کہ میاں اُس خبر کو جو اس محبت کی دلیل ہے جو قلب میں ہوتی ہے کے قائم مقام کیا گیا ہے اور اس محبت پر بغیر اس کلام کے اطلاع ممکن نہیں ہے جو کہ مافی القلب پر دال ہو جیسا کہ یہ ایک محاورہ ہے: "جعل الکلام علی الفواد دلیلا" مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو کہتا ہے "ان احببتنی فانتِ طالق" تو اس کی بیوی نے اس کے جواب میں کہہ دیا "احبك" تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ اُس طہر میں ہوتا ہے جو خالی عن الجماع ہو کہ وہ طہر حاجتِ طلاق پر دلیل ہے تو اُس طہر کو حاجتِ طلاق میں حاجت الی الطلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے یعنی طلاق ایک امر ممنوع ہے کیونکہ اس میں نکاح مسنون کو قطع کرنا کرنا ہے مگر اس کو ضرورۃً مشروع قرار دیا گیا ہے جبکہ حقوق نکاح کی بجا آوری سے عجز ظاہر ہو جاتے تو اس عجز کے پیشِ نظر طلاق کی حاجت ہوتی ہے اور حاجت امر باطن ہے اس پر اطلاع متعذر ہے پس اس کی دلیل (کہ وہ ایسا زمانہ ہے کہ اُس میں عورت کی طرف رغبت اُبھرتی ہے اور وہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو) کو آسانی پیدا کرنے کی غرض سے حاجت کے قائم مقام کیا گیا ہے: اقول فیہ ضعف کیونکہ نفس طہر دلیلِ حاجت نہیں ہے کما لا یخفی علی النہٰی تو اولیٰ یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے کہ دلیلِ حاجت، طہر مذکور میں اقدام علی الطلاق ہے کیونکہ طہر جو جماع سے خالی ہو یہ ایسا زمانہ ہوتا ہے کہ اس میں وطی کی رغبت ہوتی ہے تو جب اس زمانہ میں وہ طلاق کا ارادہ رکھتا ہے تو اس سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کو اُس طلاق کی حاجت ہے جو مانع عن الوطی ہے: فائدہ سبب اور دلیل میں یہ فرق ہے کہ سبب کی مسبب میں تاثیر ہوتی ہے یہ سبب اس تاثر سے خالی نہیں ہوتا ہے اور دلیل کبھی اس تاثر سے خالی بھی ہوتی ہے تو دلیل کا صرف یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس سے مدلول کا علم آتا ہے: واللہ اعلم بالصواب: تنبیہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت کی تمام اقسام کی امثلہ بیان نہیں کیں اور بعض کی امثلہ بیان کی ہیں تو بعض امثلہ پر اس لئے اقتصار کیا ہے کہ بہت سارے مسائل اختلافیہ ان ہی امثلہ پر مبنی ہیں۔

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِی الشَّرِیْعَۃِ عِبَارَۃٌ عَمَّا یُضَافُ اِلَیْہِ الْحُکْمُ وُجُوْدًا عِنْدَہٗ لَا وُجُوْبًا بِہٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ یُوْجَدُ بِقَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِہٖ وَقَدْ یُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّۃِ کَحَفْرِ الْبِئْرِ فِی الطَّرِیْقِ ھُوَ شَرْطٌ فِی الْحَقِیْقَۃِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّۃُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْیُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰکِنَّ الْاَرْضَ کَانَتْ مُمْسِکَۃً مَانِعَۃً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَۃً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّہٗ شَرْطٌ وَلٰکِنَّ الْعِلَّۃَ لَیْسَتْ بِصَالِحَۃٍ لِلْحُکْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِیٌّ لَا تَعَدِّیَ فِیْہِ وَالْمَشْیُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْہَۃٍ فَلَمْ یَصْلُحْ اَنْ یُجْعَلَ عِلَّۃً بِوَاسِطَۃِ الثِّقْلِ وَاِذَا لَمْ یُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا ھُوَ عِلَّۃٌ وَلِلشَّرْطِ شَبْہَۃٌ بِالْعِلَلِ لِمَا یَتَعَلَّقُ بِہٖ مِنَ الْوُجُوْدِ اُقِیْمَ مَقَامَ الْعِلَّۃِ فِی الضَّمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ جَمِیْعًا

ترجمہ: اور شرط پس وہ شریعت میں اس چیز سے عبارت ہے کہ جس کی طرف حکم کا وجود مضاف ہو وجوب مضاف نہ ہو پس طلاق جو کہ دخولِ دار پر معلق ہے وہ قائل کے اس قول " انت طالق " کے ساتھ دخولِ دار کے وقت پائی جائے گی دخولِ دار کے ساتھ واجب نہیں ہو گی اور کبھی کبھی شرط، علت کے قائم مقام ہوتی ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ درحقیقت شرط ہے کیونکہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو بدن کا ثقل اور بھاری پن ہے اور کنواں تک چل کر جانا سبب محض ہے لیکن زمین ثقل کے عمل (یعنی نیچے جانے) کے لئے روکنے اور مانع بنی ہوئی تھی پس کنواں کھودنا مانع کو دور کر دینا ہے پس ثابت ہو گیا کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن علت یعنی

ثقل حکم کے لئے صالح نہیں ہے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے اس میں تعدی نہیں ہے اور مشی بلاشبہ مباح ہے لہٰذا یہ اس امر کی صالح نہیں ہے کہ اس کو بواسطہ ثقل علّت قرار دیا جائے اور جب علّت، شرط کے معارض نہیں ہے اور شرط کے لئے علل کے ساتھ مشابہت بھی ہے کیونکہ جس طرح علّت کے ساتھ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے اور اسی طرح شرط کے ساتھ بھی وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے تو شرط کو ضمانِ نفس اور ضمانِ اموال دونوں میں علّت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما الشرط الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے احکام موضوعہ کی تیسری قسم یعنی شرط کا ذکر کرتے ہیں۔ شرط کا لغوی معنی علامت ہے اور اصطلاحِ شرع میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف حکم کا وجود مضاف ہو حکم کا وجوب مضاف نہ ہو یعنی جس پر حکم کا وجود موقوف ہو بایں طور کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے اور اس پر حکم کا وجوب موقوف نہ ہو: وجودِ حکم کی قید سے سبب اور علامت خارج ہو گئے اور عدم وجوبِ حکم کی قید سے علّت خارج ہو گئی پس شرط کی تعریف جامع مانع ہو گئی، واعلم اہل تحقیق کے نزدیک شرط کی چار قسمیں ہیں (۱) شرطِ محض (۲) وہ شرط کہ اس میں علّت کا معنی ہو (۳) وہ شرط کہ اس میں تبعیت کا معنی ہو (۴) شرط مجازاً یعنی اسماً و معنیً لا حکماً مثل اوّلِ الشرطین کے کہ ان دونوں کے مجموعہ کے ساتھ حکم معلق ہو: وجہِ ضبط یہ ہے کہ اگر وجودِ حکم شرط کی طرف مضاف نہ ہو تو یہ قسم رابع ہے اور اگر اس شرط کی طرف وجودِ حکم مضاف ہو تو اگر شرط اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا ایسا فعل متخلل ہو جو شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اور یہ شرط غیر متصل بالحکم ہے جیسے غلام کی بیڑی کو کھولنا تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر شرط اور حکم کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل مذکور متخلل نہ ہو پس اگر شرط کے ایسی علّت معارض نہ ہو جو حکم کی اضافت کی صالح ہے تو یہ قسم ثانی ہے جیسے اس مشکیزہ کو پھاڑ دینا جس میں کوئی مائع چیز ہو جو پھاڑ دینے سے بہہ جائے اور اگر شرط کے لئے ایسی علّت معارض ہو جو حکم کی اضافت کی صالح ہو تو وہ قسم اوّل ہے جیسے دخولِ دار ہے اور فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قسم خامس بھی ذکر فرمائی ہے جس کا نام "شرط فی معنی العلامۃ" ہے یعنی وہ شرط جو خالص علامت کے مشابہ ہو جیسے احصان، زنا کے سلسلہ میں کیونکہ ان کے نزدیک علامت؛

اقسام شرط میں سے ہے تو اس بناء پر شرط کے کل پانچ اقسام ہوئے ۔

قولہ فالطلاق المعلق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرط کی قسم اوّل کی مثال ذکر کرتے ہیں یعنی جب کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہے " ان دخلت الدار فانت طالق " تو جب اس کی بیوی دارِ مذکورہ میں داخل ہو گی تو دخول کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور دخولِ دار کے ساتھ طلاق واجب نہیں ہو گی بلکہ طلاق کا وجوب اُس کے قول " ان دخلت الدار فانت طالق " کے ساتھ ہو گا لیکن طلاق کا وجود دخولِ دار والی شرط پر موقوف ہو گا تو دخولِ اس حیثیت سے کہ اس کا اثر طلاق میں نہیں ہے نہ وجوب یعنی ثبوت میں اور نہ اس کی طرف وصول میں تو یہ دخول نہ سبب ہوا اور نہ علت بلکہ علامۃ محضہ ہوا او وجیب ۔ اس کی علل کے ساتھ مشابہت تھی اور یہ علامۃ اور علت کے مابین دائر تھا تو ہم نے اس وجہ سے اس کا نام شرط رکھا اس حیثیت سے کہ اس کی طرف وجودِ طلاق مضاف ہوتا ہے ۔

قولہ وقد یقام الشرط الخ یہ شرط کی قسم ثانی کا بیان ہے یعنی کبھی کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کیا جاتا ہے بایں طور کہ شرط علت کا خلیفہ ہوتا ہے اگرچہ اس کے لئے درحقیقت تاثیر نہیں ہے جیسے کوئی شخص راستہ میں کنواں کھودے اور یہ راستہ حافر کا مملوک نہیں ہے تو کنواں کھودنا درحقیقت کسی کے اس میں گر کر ہلاک یا ضائع ہونے کی شرط ہے کیونکہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو بدن کا ثقل یعنی بھاری پن ہے کیونکہ بھاری چیز کا میلان طبعاً نیچے کی طرف ہوتا ہے لیکن زمین اس کے نیچے کی طرف جانے سے رکاوٹ اور مانع ہے اور کنواں کھودنا گویا مانع کو زائل کر دینا ہے اور مانع کا زائل ہو جانا وجود شرط کے قبیل سے ہے باقی کنواں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی جگہ پر سویا ہوا ہو تو اُس کے نیچے سے زمین کھود کر کنواں بنانے کی صورت میں وہ گر جائے گا تو یہاں مشی کے بغیر گرنا متحقق ہو گیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مشی سبب محض ہے علت نہیں ہے تو کنواں کھودنے کو جو کہ درحقیقت شرطِ تلف ہے حکمِ ضمان عائد کرنے میں علت کے قائم مقام کیا گیا ہے سوال علت کے موجود ہونے کی صورت میں حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوا کرتا اور صورت مذکورہ میں ہلاک ہونے کی علت ثقل موجود ہے اور شرط کنواں کھودنا ہے تو ضروری ہوا کہ حکم کی اضافت ثقل کی طرف کی جائے نہ کہ حفر کی طرف لہٰذا ضمان کا وجوب نہیں ہونا چاہیئے ۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب اپنے قول "ولکن العلۃ الخ" سے دیتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں علت یعنی ثقل حکم کی اضافت کا صالح نہیں ہے کیونکہ ثقل امرِ طبعی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اِس میں تعدی نہیں ہے اور ضمانِ مذکور ضمان عدوان ہے تو یہ اس چیز کا صالح نہیں ہوگا جس میں عدوان نہیں ہے پس ثابت ہوگیا کہ علتِ مذکورہ اس امر کی صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم مذکور کی اضافت کی جائے اور حکم اُس وقت علت کی طرف مضاف ہوا کرتا ہے جب وہ علت حکم کے مضاف ہونے کی صالح ہو اور جب وہ حکم کے مضاف ایسا ہونے کی صالح نہ ہو تو حکم اس کی طرف کیسے مضاف ہوسکتا ہے فلم یصح ما قلتم : سوال چلئے ہم نے یہ تسلیم کرلیا کہ صورتِ مذکورہ میں حکم، علت کی طرف مضاف نہیں ہوسکتا کیونکہ علت اس کی صالح ہی نہیں ہے تو پھر سبب یعنی مشی کے ہوتے ہوتے آپ نے شرط کی طرف حکم کی اضافت کیوں کی ہے کیونکہ شرط، سبب سے ابعد ہے تو چاہیئے یہ تھا کہ حکم کی اضافت مشی کی طرف کرتے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب اپنے قول "والمشی مباح الخ" سے دیتے ہیں کہ مشی تو بلاشبہ مباح امر ہے لہٰذا یہ اس کا صالح نہیں ہے کہ اس کو ثقل کے واسطہ سے تلف کی علت قرار دیا جائے کیونکہ وہ چیز جو واجب ہے وہ ضمانِ جنایت ہے اور جب مشی امر مباح ہے تو اس میں جنایت نہیں ہوگی اور جنایت کے بغیر تو ضمان نہیں ہے لہٰذا مشی بھی اس امر کے لئے صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو لہٰذا اب ضروری ہوا کہ حکم شرط کی طرف مضاف ہو۔ اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں" واذا لم یعارض الخ" کہ جب علت یعنی ثقل، شرط کے معارض نہیں ہے کیونکہ ثقل اس بات کا صالح نہیں ہے کہ حکم کی اضافت میں شرط کا معارض ہو کما مر بیانہ' اور اس کے ساتھ ساتھ شرط اس امر میں علل کے مشابہ ہے کہ اس کے ساتھ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے جس طرح کہ علت کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے (مصنف کے قول" لما یتعلق بہ من الوجود" میں بہٖ کی ضمیر کا مرجع "الشرط" ہے اور "من الوجود" ما کا بیان ہے) تو ضمانِ نفس واموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کیا گیا ہے لہٰذا جب کوئی شخص کنوئیں میں گر کر مرجائے یا کوئی اور شئی اس میں گر کر ضائع ہوجائے تو نفس اور اُس شئی آخر کی ضمان حفر کے ساتھ واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ میراث سے محرومی ہوگی کیونکہ

ان دونوں کا تعلق مباشرت کے ساتھ ہے اور یہاں قتل کے لئے مباشرت نہیں پائی گئی

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ وَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ اِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُوْدِ التَّخْيِيْرِ وَالْاِخْتِيَارِ اِذَا اجْتَمَعُوْا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِاَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ اِنَّهُ اَسْقَطَ نَفْسَهُ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَّةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِاَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ ؛

ترجمہ : اور جب علت اس امر کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو شرط، علت کے حکم میں نہیں ہوگی اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ شرط اور یمین کے شہود جب تمام کے تمام حکم کے نفاذ کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان، شہود یمین پر ہوگی کیونکہ یہ شہود علت ہیں اور اسی طرح جب علت مذکورہ اور سبب دونوں جمع ہوں تو سبب کا حکم ساقط ہو جاتے گا جیسے تخییر اور اختیار کے شہود جب طلاق اور عتاق میں مجتمع ہوں

پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہی علت ہے اور تخییر تو سبب ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب ولی اور حافر میں اختلاف ہو جائے پس حافر کہے کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے یعنی وہ عمداً کنوئیں میں گرا ہے تو استحساناً حافر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور وہ علت کا حکم کے لئے صالح ہونا ہے اور وہ شرط کی خلافت کا منکر ہے بخلاف اس صورت کے جب جارح دعویٰ کرے کہ وہ کسی اور سبب سے فوت ہوا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جارح صاحب علت ہے۔

تقریر و تشریح

قولہ واما اذا کانت العلۃ صالحۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اُس صورت کے بیان سے فارغ ہوئے جس میں علت صالح للحکم نہیں تھی تو اب، اُس صورت کا بیان فرماتے ہیں۔ جس میں علت صالح للحکم ہو فرماتے ہیں کہ جب علت اس بات کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو تو شرط کو علت کے حکم میں قرار نہیں دیا جائے گا تو اسی بناء پر ہم کہا ہے کہ شرط اور یمین کے شہود جب حکم کے بعد سب رجوع کر لیں تو ضمان یمین کے شہود پر آئے گی کیونکہ وہ شہود علت ہیں یعنی جب ایک قوم نے شہادت دی کہ فلاں رجل نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کیا ہے (یہ شہادت یمین ہے کیونکہ تعلیق بھی یمین ہوتی ہے لیکن یہ یمین بغیر اللہ تعالیٰ ہے) پھر ایک قوم نے وجود شرط یعنی اس امر کی شہادت دی کہ اُس رجل کی بیوی دار میں داخل ہوئی ہے (یہ شہادت شرط ہے) اور قاضی نے وقوع طلاق اور لزوم کا حکم جاری کر دیا پھر شہود شرط و یمین تمام نے رجوع کر لیا تو ضمان صرف شہود یمین پر لازم ہوگی کیونکہ یمین، وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور یہ علت اس امر کی صالح بھی ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو تو اس صورت میں حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوگا تو اس رقم کی ضمان جو بصورت مہر رجل نے اپنی بیوی کو ادا کی ہے۔ شہود یمین پر ہی خاص طور پر لازم ہوگی۔

قولہ وکذلک العلۃ والسبب الخ: یعنی جس طرح علت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے شرط کا اعتبار ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح جب علت صالحہ للحکم اور سبب مجتمع ہوں تو سبب کا حکم ساقط ہو جاتا ہے جیسے جب

طلاق اور عتاق میں شہود تخییر اور اختیار مجتمع ہوں پھر حکم کے نفاذ کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہ علت ہے اور تخییر سبب ہے یعنی جب دو شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ فلاں رجل نے اپنی زوجہ کو اختیار دیا ہے اور دوسرے دو شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ اس کی زوجہ نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا ہے (هذا الاجتماع فی الطلاق) اور اعتاق میں اجتماع کی صورت یہ ہے کہ دو شاہدوں نے اس امر کی شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنے غلام کو " ان شئت فانت حر " کہا ہے۔ (یہ شہادت تخییر ہے) پھر دو اور شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ اس شخص کے غلام نے عتق کو اختیار کرلیا ہے بایں طور کہ اُس نے اس مجلس میں " شئت " کہا ہے یہ شہادت اختیار ہے۔ پھر قاضی نے زوجہ کے لئے طلاق اور زوج پر لزوم مہر کا حکم جاری کردیا اور غلام کے لئے عتق کا حکم جاری کردیا۔ پھر ان تمام شاہدوں نے شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان یعنی لزوم مہر اور غلام کی قیمت شہود اختیار پر ہے کیونکہ یہ حکم کی علت ہے اور یہ صالحہ للحکم بھی ہے اور تخییر تو سبب محض ہے کیونکہ یہ مفضی الی الحکم لہذا علت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے حکم کی اضافت سبب کی طرف نہیں ہوسکتی پس شہود تخییر پر ضمان نہیں ہوگی :

قولہ و علی هذا قلنا الخ یعنی اس بناء پر کہ جب علت صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہم نے کہا ہے کہ جب کنوئیں میں گر کر ہلاک ہونے والے کے ولی اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہوجائے بایں طور کہ حافر (یعنی کنواں کھودنے والا) کہتا ہے کہ کنوئیں میں گرنے والے نے خود قصداً اپنے آپ کو کنوئیں میں گرایا ہے اور ولی کہتا ہے کہ وہ بغیر قصد کے کنوئیں میں گرا ہے تو اس صورت میں استحساناً حافر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ حافر اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور اصل وہ علت کا صالحہ للحکم ہونا ہے اور وہ شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا منکر ہے یعنی علت کا صالحہ للحکم ہونا اصل ہے اور شرط کا علت کا خلیفہ ہونا امر عارضی ہے ضرورت کے وقت متحقق ہوتا ہے اور ضرورت وہ علت کا حکم کے لئے صالحہ نہ ہونا ہے پس حافر نے جب یہ دعویٰ کیا کہ اس نے قصداً خود اپنے آپ کو کنوئیں میں گرایا ہے تو اُس نے اصل مذکور کے ساتھ تمسک کیا ہے اور شرط کی خلافت کا انکار کیا ہے۔ اسی بناء پر خلاف قیاس اس حافر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ ولی کا قول قبول کیا جائے اس لئے کہ ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہے کیونکہ عادۃً

کوئی بھی شخص اپنے آپ کو ہلاکت میں نہیں ڈالتا (وھو القول القدیم لابی یوسف) رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ہم کہتے ہیں کہ ایک ظاہر حال کے دوسرا ظاہر حال معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ بینا شخص اپنے آگے کنواں دیکھ رہا ہوتا ہے تو وہ بغیر قصد وارادہ کے کنویں میں کیسے گر سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ولی کا قول تسلیم کر بھی لیا جائے تو حافر پر ظاہر حال کی بناء پر ضمان آئے گی اور ظاہر حال تو دفع کے لئے حجت ہونے کا صالح ہے اور غیر پر حجت ملزمہ ہونے کا صالح نہیں ہے تو ہم نے قیاس کو اس کے فساد باطنی کی بناء پر ترک کر دیا ہے۔

قولہ بخلاف ما اذا ادعی الخ، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ جارح دعویٰ کرے کہ مجروح میرے لگائے ہوئے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے فوت ہوا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ صاحب علت ہے یعنی جب ایک رجل دوسرے رجل کو زخمی کردے اور زخمی شخص مر جائے اور زخمی شخص کے ولی اور زخمی کرنے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے بایں طور کہ جارح کہتا ہے کہ یہ مرنے والا شخص زخم کی وجہ سے نہیں مرا بلکہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور مجروح کا ولی کہتا ہے کہ اسی زخم کی وجہ سے مرا ہے تو اندریں صورت جارح کا قول مقبول نہیں ہوگا کیونکہ موت کی علت وہ زخم ہے جو اس جارح سے صادر ہوا ہے اور وہ ایسی علت ہے جو حکم کی اضافت کی صالحہ ہے پس علتِ صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے جارح کا قول قابل قبول نہیں ہو سکتا لہٰذا المجروح کے ولی کا قول مقبول ہوگا کیونکہ ولی المجروح اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے لہٰذا جارح پر ضمان آئے گی۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَیْدَ عَبْدٍ حَتّٰی اَبَقَ لَمْ یَضْمَنْ لِاَنَّ حَلَّہٗ شَرْطٌ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَلَہٗ حُکْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّہٗ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِیْ ھُوَ عِلَّۃُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا یَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا یَتَاَخَّرُ ثُمَّ ھُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّہٗ قَدِ اعْتَرَضَ عَلَیْہِ مَا ھُوَ عِلَّۃٌ قَائِمَۃٌ بِنَفْسِہَا

غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ اِلَّا اَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْاَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا قَالَ حَنِيْفَةَ وَاَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اَنَّهُ لَا يَضْمَنُ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلَافِ السُّقُوْطِ فِي الْبِئْرِ لِاَنَّ لَا اخْتِيَارَ لَهٗ فِي السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ سَقَطَ نَفْسَهٗ هُدِرَ دَمُهٗ ؛

ترجمہ : اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی انسان نے غلام کی بیڑی کھول دی حتی کہ غلام بھاگ گیا تو کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کا کھول دینا درحقیقت بھاگنے کی شرط ہے اور یہ شرط، سبب کے حکم میں ہے کیونکہ شرط اس اباق (یعنی بھاگنے) سے پہلے ہے جو کہ تلف کی علت ہے پس سبب علت سے متقدم ہوتا ہے اور شرط متاخر پھر شرط (یعنی حل) سبب محض ہے کیونکہ شرط یعنی حل پر وہ چیز پیش آرہی ہے جو کہ علت قائمہ بنفسہا ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور بیڑی کا کھولنا اس شخص کے فعل کی طرح ہے کہ جس نے جانور کو راستہ میں ہنکایا پس وہ جانور دائیں بائیں بھاگا (یا راستہ میں کھڑا ہو گیا پھر چلا) پھر اس جانور نے کسی چیز کو ضائع کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب نہیں ہوگی مگر مرسل دراصل صاحب سبب ہے اور یہ (یعنی بیڑی کھولنے والا) صاحب شرط ہے جس کو مسبّب قرار دیا گیا ہے حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے بارے فرمایا ہے کہ جس نے پنجرے کا دروازہ

کھول دیا تو پرندہ اُڑ گیا تو فاتح پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ فتح ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے لما قلنا اور اس شرط پر فاعل مختار کا فعل آگیا ہے پس اوّل یعنی فتح، سبب محض باقی رہ گیا تو تلف کو فتح کی طرف مضاف نہیں کیا جائے گا بخلاف سقوط فی البیر کے کیونکہ ساقط کو سقوط میں اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے خود اپنے آپ کو گرادیا تو اس کا دم ھدر جائے گا (اور حافر ضامن نہیں ہوگا)

تقریر و تشریح قولہ وعلی ھذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اُس شرط کے بیان سے فارغ ہوئے جس میں علّت کا معنی ہو تو اب قسم ثالث یعنی اس شرط کا بیان فرماتے ہیں جس میں سببیت کا معنی ہو اور ان دونوں کے درمیان اپنے قول " وعلی ھذا الخ " سے ربط پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس بناء پر کہ علّت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے حکم شرط اور سبب کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی انسان غلام کی بیڑی کھول دے اور غلام بھاگ جائے تو بیڑی کھولنے والا غلام قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کو کھولنا درحقیقت غلام کے بھاگ جانے کی شرط ہے کیونکہ غلام کا بندھا ہوا ہونا بھاگنے سے مانع تھا اور بیڑی کا کھول دینا مانع کو دور کر دینا ہے اور مانع کا اُٹھا دینا اور دُور کر دینا ہی شرط ہے کما مر لیکن اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیاری حائل ہے جس کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تو غلام ضرور بھاگ جائے اور یہ شرط، سبب کے حکم میں ہے بایں وجہ کہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے سے پہلے ہے اور بھاگنا، تلف کی علّت ہے اور سبب علّت سے متقدم ہوتا ہے اور شرط متاخر ہوتی ہے پھر بیڑی کا کھولنا اگرچہ سبب کے مشابہ ہے کما قلنا لیکن یہ سبب محض ہے اس میں علّت کا معنی نہیں ہے کیونکہ وہ سبب جس کے تئے علّت کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے جس سے علّت پیدا ہو جیسے جانور کو چلایا تو جب جانور چل کر کسی چیز کو ضائع کر دے تو اس چیز کے ضائع ہونے کی علّت جانور کا چلنا ہے اور یہ علّت سبب سے پیدا ہوئی ہے اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ یہاں بیڑی کھولنے پر ایک ایسی علّت بیچ میں آگئی ہے جو قائم بنفسہا ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور وہ علّت بھاگنا ہے پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیڑی

کا کھولنا شرط ہے اور سبب کے حکم میں ہے اور اس میں علت والا معنی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ایسی شرط ہے جو سبب کے حکم میں ہے علت کے حکم میں نہیں ہے لہذا اس شرط کی طرف حکم مضاف نہیں ہوگا جس طرح کہ اُس شرط کی طرف حکم مضاف ہوتا ہے جس میں علت والا معنی ہوتا ہے جیسے کنویں کا کھودنا تو بنا بریں اس شخص پر عبد کی قیمت کی ضمان لازم نہیں ہوگی جس نے عبد کی بیڑی کھول دی تھی کیونکہ یہ شخص اُس شرط کا صاحب ہے جس شرط کے تئے سبب محض کا حکم ہے اور بیڑی کا کھولنا اُس شخص کے فعل کی طرح ہے جس نے ایک چارپایہ کو راستہ میں چلایا پس وہ چارپایہ دائیں بائیں چلا یا راستہ میں چلا پھر کھڑا ہوگیا پھر چلا اور کسی چیز کو ضائع کردیا تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس کا فعل ارسال ہے جو کہ چارپایہ کے ٹھہرنے سے یا جولان سے منقطع ہوگیا ہے پھر چارپایہ نے اپنے اختیار سے چلنا شروع کیا ہے ہاں اگر چارپایہ کے لئے اس راستہ کے ماسواء کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب ہوگی اور یہ سائق کے بمنزلہ ہوگا اور اسی طرح اگر چارپایہ دائیں بائیں جولان نہ کرے بلکہ اپنی سیدھ میں اس کے چلانے سے چلتا جائے اور کسی چیز کو ضائع کردے تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگی کیونکہ مرسل اس چارپایہ کے لئے سائق ہے جب تک کہ چارپایہ اس کے چلانے کے طریقہ پر چلتا رہے۔

قولہ الا ان المرسل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ غلام کی بیڑی کا کھولنا، چارپایہ کے ارسال کی مثل کس طرح ہوسکتا ہے جبکہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے اور ارسال دابہ سبب ہے تو ازالہ یوں ہے کہ ہماری گفتگو عدم ضمان میں ہے اور یہ دونوں عدم ضمان میں مساوی ہیں اگرچہ مرسل صاحب سبب ہے کیونکہ ارسال مانع کا ازالہ نہیں ہے جبکہ ارسال اور تلف کے درمیان فاعل مختار کا فعل متخلل ہے اور وہ سبب کی طرف منسوب نہیں ہے اس حیثیت سے کہ چارپایہ مرسل کے ارسال کے طریقہ پر چلا نہیں ہے اور جس شخص نے غلام کی بیڑی کھولی ہے وہ صاحب شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے سے مانع کا ازالہ ہے اور اس کو تقدم الشرط علی العلۃ کے اعتبار سے سبب قرار دیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا کہ جب علت صالح للحکم ہو تو حکم سبب اور شرط کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور اس جگہ فعل دابہ اور فعل عبد ایسی دو علتیں ہیں کہ یہ دونوں اس امر کی صالحہ ہیں کہ ان کی طرف حکم کی اضافت ہو کیونکہ ان

دونوں کا فعل فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ فعل صاحب ارسال کے فعل اور محلِ قید پر پیش آگیا ہے لہذا یہ اُس شخص کی طرف مضاف نہیں ہوگا جس نے غلام کی بیڑی کھولی ہے کیونکہ وہ صاحب شرط ہے اور اُس کو مستبب قرار دیا گیا ہے اور نہ یہ مرسل کی طرف مضاف ہوگا کیونکہ یہ صاحب سبب ہے۔

قولہ قال ابوحنیفہ و ابویوسف رحمہما اللہ تعالیٰ الخ حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ماقبل کی مناسبت سے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی شخص کے پرندے والے پنجرے کا دروازہ کھول دیا پس پنجرہ میں جو پرندہ تھا وہ اُڑ گیا تو پنجرہ کھولنے والا شخص ضامن نہیں ہوگا کیونکہ پنجرہ کا دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے کیونکہ شرط جب علت پر متقدم ہو تو اس کے لئے سبب کا حکم حاصل ہوتا ہے جبکہ اس پر فاعل مختار کا فعل پیش آرہا ہے تو پنجرہ کا دروازہ کھولنا سبب محض ہو کر کے باقی رہ گیا لہذا اس کی طرف تلف کو مضاف نہیں کہا جا سکتا بخلاف سقوط فی البیر کے کیونکہ کنویں میں گرنے والے کو سقوط میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ساقط نے اپنے آپ کو عمداً کنویں میں گرایا تو اس کا خون رائیگاں جائے گا کسی پر کوئی ضمان نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرندے اور چارپایہ کا فعل طبعی ہے۔ یہ مشکیزہ کو پھاڑنے کے بعد پانی کے بہہ جانے کے بمنزلہ ہے لہذا یہ اس کا صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم تلف کی نسبت کی جائے پس حکم تلف شرط یعنی پنجرہ کے دروازہ کھولنے کی طرف ہوگی تو جس شخص نے پنجرے کا دروازہ کھولا ہے وہ ضامن ہوگا کیونکہ یہ صاحب شرط ہے اور علت یعنی پرندے کا فعل صالح للحکم نہیں ہے اور شیخین رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرندے اور چارپایہ کا فعل اختیاری ہے جس طرح کہ عبد کا فعل اختیاری ہے تو شیخین کے نزدیک بنا بریں اصل اس شخص پر ضمان واجب نہیں ہوگی جس نے پرندے کا پنجرہ کھول دیا تو اُس سے پرندہ اُڑ گیا کیونکہ پرندے کا فعل مختار کا فعل ہے اور یہی تلفِ طیر کی علت ہے اور یہ علت صالحہ للحکم ہے پس جب اس شرط یعنی پنجرے کے دروازہ کھولنے پر یہ فعل بیچ میں آگیا تو یہ شرط، سبب محض ہو کر کے باقی رہی اس میں علت والا معنی نہیں ہے اور اس وقت میں سبب کی طرف حکم مضاف نہیں ہوتا ہے جب ایسی علت موجود ہو جو صالحہ للحکم ہو لہذا پنجرہ کا دروازہ کھولنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے اور یہ مسئلہ کنویں میں گرنے والے مسئلہ کے برخلاف ہے کیونکہ کنویں میں گرانا اگرچہ شرط یعنی کنواں کھودنے

پر پیش آیا ہے لیکن سقوط یہ اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم ہلاکت مضاف نہیں ہوگا تو اس وقت ضروری ہے کہ شرط کی طرف حکم مضاف ہو اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وہ عمداً کنویں میں گرا ہو تو حکم ہلاکت اسی کی طرف مضاف ہوگا اور حافر پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگی اس کا خون رائیگاں جائے گا : فائدہ اور قسم رابع وہ شرط ہے جو اسماً ہو حکماً نہ ہو جیسے ان دو شرطوں میں سے پہلی شرط جن دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے " ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق " یعنی تو اگر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" تو اس تعلیق کے بعد جس گھر میں دخول پہلے پایا جائے تو اس کو اسماً شرط کہیں گے کیونکہ اس پر حکم فی الجملہ موقوف ہے، حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں دخول کی شرط کے پائے جانے کے ساتھ وقوعِ طلاق کا حکم متعلق ہے پس دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسماً اور حکماً ہر اعتبار سے شرط ہے : اور اگر دونوں شرطیں اس قائل کی ملک نکاح میں پائی گئیں بایں طور کہ اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوتے دونوں گھروں میں داخل ہوئی تب تو جزاء یعنی وقوع طلاق کے ترتب میں کوئی شک وشبہ نہیں بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں شرطیں ملکِ نکاح میں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری شرط نہیں پائی گئی بایں طور کہ اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوتے پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر شوہر نے اس کو بائن طلاق دے دی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر دوسری شرط ملک نکاح میں پائی گئی اور پہلی نہیں بایں طور کہ شوہر نے اپنی بیوی کو بائن طلاق دے دی بعد ازیں وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے نکاح کر لیا بعد ازیں وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک جزاء کا ترتب ہوگا یعنی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا دارومدار آخری شرط پر ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا صرف تعلیق اور جزاء کے ترتب کے وقت ضروری ہے اور ان دونوں کے درمیانی زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں ان دونوں وقتوں میں ملکِ نکاح موجود ہے اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورتِ مذکورہ میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ دوسری شرط کو پہلی شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بغیر دوسری شرط کے صرف شرط اول کے ملک میں پائے جانے سے طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح پہلی شرط کے بغیر صرف دوسری شرط کے ملک نکاح میں پائے جانے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیئے۔ اور قسم خامس

وہ شرط ہے جو علامت کے معنی میں ہے جیسے احصان، زنا کے بارے میں رجم قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کا معنی پایا جاتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں قسموں کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اگرچہ علامت کا ذکر قسم خامس سے مغنی ہے۔

وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ:

ترجمہ: اور علامت پس وہ یہ ہے کہ جس سے صرف حکم کا وجود معلوم ہو، وجوبِ حکم یا وجودِ حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہو اور کبھی کبھی مجازاً علامت کو شرط کہا جاتا ہے اور یہ مثل احصان کی ہے۔ زنا کے سلسلہ میں کیونکہ احصان جب پایا جائے تو اس سے زنا کا حکم معلوم ہو جائے گا پس یوں کہ زنا پایا جائے اور اس کا انعقاد، بطور رجم کی علت ہونے کے وجودِ احصان پر موقوف ہو" ۔ یہ نہیں ہوگا اور اسی لئے شہودِ احصان کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کرلیں۔

تقریر و تشریح، قولہ واما العلامۃ الخ متعلقاتِ حکم کی چوتھی قسم علامت ہے! اور علامت کا لغوی معنی امارت ہے جیسے میل راستہ کے لئے اور منارہ مسجد کے لئے علامت بمعنی امارت ہے اور شرع شریف میں علامت وہ چیز ہوتی ہے جس کے ذریعہ صرف وجودِ حکم معلوم ہو، وجوبِ حکم اور وجودِ حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو: تو مصنف

رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول " مایعرف الوجود " سے سبب سے احتراز ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے ۔ صرف حکم بتانے والا نہیں ہوتا ہے اور " من غیر ان یتعلق بہ وجوب " سے علت سے احتراز ہو گیا اور " ولا وجود " سے شرط سے احتراز ہو گیا پس علامت تو صرف وجودِ حکم پر دلیل محض اور عَلَم ہوتی ہے جیسا کہ اذان ہے کہ اس سے وقتِ صلوٰۃ کا علم ہوتا ہے اور وہ وقت صلوٰۃ کا عَلَم ہے ۔

قولہ وقد یسمی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی علامت کو مجازاً شرط کہا جاتا ہے تو اس بناء پر یہ شرط کی قسمِ خامس ہو گی کیونکہ قسم مذکورہ حقیقۃً تو علامت ہے لیکن مجازی طور پر اس کو شرط کا نام دے دیا جاتا ہے ۔

قولہ وذلک مثل الاحصان الخ یہ علامت کی مثال ہے یعنی احصان زنا کے سلسلہ میں زانی کے رجم کے مستحق ہونے کی علامت ہے کیونکہ جب احصان ثابت ہو تو یہ زنا کے حکم یعنی رجم کے لئے عَلَم اور نشان کی حیثیت رکھتا ہے پس احصان ، زانی کی ایک حالت ہے اور اس امر پر دلیل ہے کہ جب اس حالت میں زنا پایا جائے تو رجم لازم ہو گا اور احصان ، حکمِ زنا کے لئے شرط نہیں ہے کما بیّن المصنف ؒ بقولہ " فاما ان یوجد الخ

قولہ فاما ان یوجد الزنا الخ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان ، حکمِ زنا کی شرط نہیں ہے کیونکہ زنا کے متحقق ہونے پر اس زنا کا رجم کی علت ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ بعد میں احصان پایا جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجم ثابت نہیں ہو گا تو اگر احصان شرط ہوتا تو اس کے پائے جانے سے رجم ثابت ہوتا پس جب زنا پایا جائے جو کہ رجم کی علت ہے پھر احصان پایا جائے اور تمہارے قول کے مطابق یہ شرط صحیح ہے کیونکہ یہ علت سے متاخر ہے تو رجم پایا جانا چاہیئے حالانکہ حکم رجم ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ امر بخوبی ثابت ہو گیا کہ احصان ، حکم زنا کے لئے شرط نہیں ہے اور احصان کا علت نہ ہونا بالکل ظاہر امر ہے اور احصان سبب بھی نہیں ہے کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم بتانے والا نہیں ۔ فائدہ اس تحقیق اور مسلک کو حضرت القاضی الامام ابو زید رحمۃ اللہ تعالیٰ نے " التقویم " میں اختیار فرمایا ہے اور یہی بعض متاخرین کا مختار ہے ورنہ متقدمین اور اکثر متاخرین علماء اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان ، وجوبِ رجم کی شرط ہے کیونکہ شئی کی شرط وہ ہوتی ہے جس پر شئی کا وجود موقوف ہو اور احصان میں یہ امر پایا جاتا ہے کیونکہ احصان پر وجوبِ رجم موقوف ہے کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذاتِ خود موجب رجم نہیں ہے جیسا کہ سرقہ قطع ید کا موجب نہیں ہے جب تک کہ مالِ مسروق نصاب سرقہ تک نہ پہنچ جائے باقی رہی یہ بات کہ رجم کے لئے

احصان کا وجود زنا پر تقدم ضروری ہے" تو یہ تقدم اس کے شرط ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ شروط کا صورتِ علت سے متاخر ہونا لازم نہیں ہے بلکہ بعض شروط تو صورت علت سے متقدم ہوتی ہیں جیسے شرط صلوٰۃ اور شہود نکاح اور بعض اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ احصان ایسی شرط ہے جس میں علامت والا معنی ہے۔

قولہ ولھذا لم یضمن الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ احصان علامت ہے اور شرط حقیقی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ شہودِ احصان جب اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو وہ کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے یعنی جب ایک قوم نے گواہی دی کہ فلاں رجل نے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ رجل محصن ہے۔ (احصان کا معنی یہ ہے کہ زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا کہ جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک مرتبہ وطی بھی کی ہو۔ پس مکلف یعنی عاقل بالغ ہونا تو سب احکام شرعیہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزاد ہونے کی شرط بایں وجہ ہے تاکہ اس زانی پر کامل سزا جاری ہو سکے لہٰذا احصان میں خاص طور پر اسلام اور نکاح صحیح کے ساتھ وطی میں یہی دو امر ملحوظ ہیں جن پر حکم کا دار و مدار ہے) پس اس زانی کو رجم کر دیا گیا پس اگر شہودِ احصان رجوع کر لیں تو ان پر کسی حال میں کوئی ضمان یعنی دیت نہیں ہو گی خواہ تنہا شہودِ احصان رجوع کر لیں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کر لیں۔ قضا سے پہلے رجوع کر لیں یا بعد کیونکہ شہودِ احصان شہودِ علامت ہیں اور علامت کے ساتھ وجوبِ حکم اور وجود حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا علامت کی طرف کسی طرح بھی حکم کی اضافت جائز ہے پس جب رجم کی اضافت علامت یعنی احصان کی طرف نہ ہوئی تو شہود احصان اس سے بری ہوتے ان پر ضمان لازم نہیں ہو گی۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر تنہا شہودِ احصان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان کے نزدیک احصان، رجم کی شرط ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ہمارے نزدیک احصان کا شرط ہونا ہی مسلم نہیں ہے۔ کما قلنا بلکہ یہ تو علامت ہے اس کی طرف حکم کی اضافت نہیں ہو سکتی اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم کچھ دیر کے لئے تسلیم بھی کر لیں کہ احصان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے تو پھر بھی حکم رجم کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہاں ایسی علت موجود ہے جو اس امر کی صالحہ ہے کہ اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو اس صورت میں حکم کی اضافت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی پس شہود زنا، شہودِ علت ہیں اور یہ علت صالحہ للحکم ہے لہٰذا تلف کی اضافت شہود زنا کی طرف ہو گی تو خاص طور پر شہودِ زنا پر ہی ضمان لازم ہو گی جبکہ یہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں۔

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحُهُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِي الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ ؛

ترجمہ: عقل کے بارے لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ کیا عقل عللِ موجبہ سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اُن امور کے لئے جو اس کے نزدیک مستحسن ہیں حتمی اور قطعی طور پر علت موجبہ ہے اور ان امور کے لئے جو اس کے نزدیک قبیح ہیں علتِ مُحرِّمہ ہے (بلکہ) عقل کی تاثیر، علل شرعیہ سے بھی بڑھکر ہے اسی بناء پر معتزلہ دلیلِ شرعی کے ورود کے باوجود اُن امور کو جائز قرار نہیں دیتے جن کا عقل ادراک نہ کرسکے یا اُن کو قبیح قرار دے اور انھوں نے خطاب شرعی کو نفسِ عقل کی طرف متوجّہ ہونا قرار دیا ہے اور اُنھوں نے کہا کہ عقل ہونے کے باوجود خواہ وہ عقل رکھنے والا کم عمر بچہ ہو یا بڑا طلبِ حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اُسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ دلیل سمعی (یعنی نصوص قرآن سنت) کے سوا عقل کا اصلاً کوئی اعتبار

نہیں ہے اور وہ شخص جس نے شرک کا اعتقاد رکھا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہوگا اور ..... اس باب میں
صحیح قول یہ ہے کہ اثباتِ اہلیت میں عقل کا اعتبار ہے۔

تقریر و تشریح قولہ اختلف الناس فی العقل الخ جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قبل ازیں احکام
اور ما یتعلق بہ الاحکام کا بیان فرمایا اور ان دونوں امور سے بحث محکوم بہ یعنی فعلِ مکلف کی بحث تھی تو اب محکوم علیہ
یعنی مکلف کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ پس مکلف کی اہلیت کا بیان شروع کیا اور جب یہ امر معلوم تھا کہ مکلف
کی اہلیت عقل کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے تو اولاً عقل کا ذکر کیا ہے کہ عقل کے متعلق لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ
آیا عقل علل موجبہ میں سے ہے یا کہ نہیں معتزلہ کا قول یہ ہے کہ عقل جس چیز کو مستحسن قرار دے اس کے لئے قطعی اور
حتمی طور پر علتِ موجبہ ہے جیسے معرفۃ الصانع بالالوھیۃ اور شکر المنعم" اور جس چیز کو قبیح قرار دے اس کے لئے قطعی
اور حتمی طور پر علتِ محرّمہ ہے جیسے جہل بالصانع اور کفران النعمۃ" بلکہ عقل کی تاثیر علل شرعیہ سے بڑھ کر ہے کیونکہ علل
شرعیہ بذاتِ خود موجبہ نہیں ہیں بلکہ درحقیقت احکام پر دلالت کرنے والی امارات و علامات ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ
ان میں نسخ و تبدیل بھی جاری ہوتا ہے بخلاف علل عقلیہ کے کیونکہ یہ احکام کے لئے بنفسہا موجبہ اور محرّمہ ہیں اور ان
میں نسخ و تبدیل واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے پس معتزلہ نے اپنے اسی اصل کی بناء پر اس امر کو جائز قرار نہیں دیا
ہے کہ جس چیز کو عقل قبیح قرار دے جیسے قبائح کو اللہ تعالیٰ کا مخلوق تسلیم کرنا کیونکہ ان کی اللہ تعالیٰ کی طرف عقل کے نزدیک
اضافت قبیح ہے یا اس کا ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری تعالیٰ و عذاب قبر و میزانِ عمل و پل صراط اور دیگر احوال آخرت
اس کو دلیل شرعی سے ثابت کیا جائے اور انھوں نے کہا ہے کہ خطاب شرعی عقل کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر اس کی تفسیر
اپنے قول " قالوا لا عذر الخ سے بیان فرمائی کہ جو صاحبِ عقل ہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر اس نے اپنے نفس کو
طلب حق سے روکے رکھا۔ ایمان باللہ تعالیٰ کو ترک کئے رکھا یعنی اُس نے طلبِ حق نہ کیا اور ایمان نہ لایا تو اُسے
معذور نہ سمجھا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے حضور قیامت کے دن اُس کا عذر مقبول نہ ہوگا اگرچہ اس کے پاس کوئی رسول
تشریف نہ لائیں اور کوئی دلیل سمعی بھی نہ پہنچی ہو بایں طور کہ وہ پہاڑ کی چوٹی میں پرورش پاتے اور وہیں رہائش پذیر
ہو کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ ایمان لانے میں اس کی عقل کافی ہے۔

قولہ وقالت الاشعریۃ الخ یعنی اشعریہ کا قول یہ ہے کہ شرع شریف کے بغیر عقل کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں ہے۔ شرع شریف کے بغیر، ایمان، صدق، عدل کا حُسن اور کُفر، جھوٹ، ظلم کا قبح صرف عقل سے معلوم نہیں ہو سکتا جس چیز کا شرع نے حکم کیا ہے عقل اُسے حسین قرار دے گی اور جس چیز سے منع کیا عقل اُسے قبیح قرار دے گی اسی نے انھوں نے کہا ہے کہ جس شخص کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اس نے شرک کا اعتقاد کیا ہوا ہو تو وہ معذور ہو گا حتیٰ کہ اُس کا اہلِ جنت ہونا جائز ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے تمسک کرتے ہیں "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا" "اور ہم عذاب کرنے والے نہیں جب تک رسول نہ بھیج لیں"۔ جو اُمت کو اس کے فرائض سے آگاہ فرماتے اور راہِ حق ان پر واضح کرے اور حجت قائم فرماتے اور انھوں نے دلائل عقلیہ سے بھی استدلال کیا ہے۔ اُن میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ حسن وقبح ذاتی نہیں ہیں کیونکہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک ذاتی ہوتا تو وہ فعل سے مختلف نہ ہوتا اور تالی تو باطل ہے کیونکہ کذب جو کہ اقبح القبائح ہے وہ کبھی عصمت نبی اور انفاذ بری کے لئے واجب ہو جاتا ہے الجواب ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ صورت مفروضہ میں کذب حسین ہو گیا ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ یہاں اقل القبیحتین کا ارتکاب کیا ہے۔ ایک قتلِ نبی علیہ السلام کی تجویز ہے اور دوسرا انجانہ بالکذب ہے اور کذب اقل القبیحتین ہے۔

قولہ والقول الصحیح الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے احناف کا مختار ذکر کرتے ہیں کہ عقل کے باب میں قول صحیح جو کہ احناف کا مختار ہے یہ ہے کہ عقل کا اثبات اہلیت میں اعتبار ہے اور اہلیت سے مراد اہلیت خطاب ہے کیونکہ اُس شخص کے ساتھ خطاب کرنا جو شخص عقل نہیں رکھتا قبیح ہے لہٰذا عقل بالکل ساقط الاعتبار نہیں ہو سکتی جیسا کہ اشعریہ نے کہا ہے اور نہ موجب بنفسہٖ ہے جیسا کہ معتزلہ نے کہا ہے پس وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی وہ محض عقل کی بنا پر مکلف نہیں ہو گا جب تک کہ اس پر غور و تامل کا زمانہ نہ گزرے کیونکہ عقل بنفسہٖ موجب نہیں ہے بلکہ وہ تو ادراک کا آلہ ہے لہٰذا اگر شخصِ مذکور کو اتنا وقت نہ ملا کہ جس میں غور و تامل کر سکتا ہو تو اس نے ایمان کا اعتقاد رکھا نہ کفر کا تو وہ معذور ہو گا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو اتنا وقت عطا فرماتے کہ وہ اس میں غور و تامل کر سکے اور پھر وہ ایمان نہ لایا تو وہ معذور نہیں ہو گا۔ اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو کیونکہ اُس کا اتنی مدت کو پا لینا جس کے ساتھ دلائل توحید کا مشاہدہ بھی ہو بمنزلہ دعوت کے ہے کیونکہ صورتِ مفروضہ میں عقل قائم مقام رسول اللہ علیہ السلام کے ہے پس ہمارا احناف کا مذہب افراط اور تفریط کے بین بین ہے۔

وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يُضِيْءُ بِهٖ طَرِيْقٌ يُبْتَدَئُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهٖ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِإِيْجَابِهٖ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشِهَابِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْإِيْمَانِ حَتّٰى إِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا ؛

ترجمہ: اور عقل وہ انسان کے بدن میں ایک نور ہوتا ہے جس کے سبب سے راستہ روشن ہوجاتا ہے اور اس راستہ کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کے ادراکات کی انتہا ہوتی ہے۔ پس دل کے لئے مطلوب ظاہر ہوجاتا ہے تو دل اللہ تبارک و تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ تامل سے مطلوب کا ادراک کرلیتا ہے بغیر اس کے کہ عقل اس مطلوب کے لئے موجب ہو اور عقل "ملک باطن" میں سورج کی طرح ہے۔ "ملک ظاہر میں" جب سورج طلوع ہو اور اس کی شعاعیں ظاہر ہوں اور راستہ روشن ہوجاتے تو آنکھ اس سورج کی روشنی کے سبب سے اشیاء کا ادراک کرلیتی ہے بغیر اس کے کہ سورج ان اشیا کی رویت کو واجب کرے اور حصول معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ صبی پر ایمان واجب نہیں ہے حتی کہ ایک عورت عاقلہ قریب البلوغ ہو اور اس کا شوہر اور والدین مسلمان ہوں اور وہ عورت پوچھنے پر وصف اسلام کو بیان نہ کرسکی تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور نہ اس کی شوہر سے جدائی ہوگی اور اگر بالغہ ہے پھر وہ اسلام کو بیان نہ کرسکی تو وہ اپنے شوہر

سے بائنہ ہو جائے گی۔

تقریر وتشریح: قولہ وھو نور الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب عقل کے اعتبار اور عدمِ اعتبار میں مذاہب ثلاثہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب عقل کی تعریف کرتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں ایک نور ہوتا ہے جس کے سبب سے راستہ فکر منور ہو جاتا ہے اور عقل کے اس راستہ کی ابتدا اُس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کے ادراکات کی انتہا ہوتی ہے کیونکہ مثلاً انسان جب ایک محل کو دیکھتا ہے کہ یہ اتنا اونچا اور اتنا وسیع اور اتنا خوبصورت ہے تو یہاں حسِ بصر کی انتہا ہو جاتی ہے۔ آگے عقل کا طریق شروع ہوتا ہے جس سے یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا بانی ضرور ہے جو صاحبِ حیات وقدرت وعلم ہے پس اس طریق کی ابتداء اُس جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر درکِ حواس منتھی ہوتا ہے اور وہ محل ہے اور یہ طریق عقل سے روشن ہوتا ہے تو دل کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے تو دل اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ تامل سے اُس کا ادراک کر لیتا ہے۔ عقل اُس کے لئے موجب نہیں ہے اور عقل ملکِ باطن میں اسی طرح ہے جس طرح سورج ملک ظاہری میں ہے (ملکوت کا معنی ملک ہے اور تاء زائدہ مبالغہ کے لئے ہے جیسے جبروت اور رغبوت) جب سورج طلوع ہو اور اس کی شعاعیں ظاہر ہوں اور سورج کی روشنی میں راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ اس کی روشنی میں اشیاء کا ادراک کر لیتی ہے اور سورج ان اشیاء کی رویت کو واجب نہیں کرتا ہے پس اسی طرح دِل عقل کی روشنی میں حواس سے غائب شدہ اشیاء کا ادراک کر لیتا ہے اور عقل اس ادراک کے لئے موجب نہیں ہوتی ہے۔ (ف فلاسفہ کے نزدیک عقل کا محل دماغ ہے کما قیل اور اہل اصول کے نزدیک عقل کا محل دِل ہے اور نور کا معنی ظاہر ومظہر ہے جیسے ضوءِ شمس ہے کیونکہ اس کے واسطہ سے محسوسات کا مشاہدہ ہوتا ہے پس اسی طرح عقل وہ نور ہے جس کے واسطہ سے اشیاء کے حقائق اور بواطن کا ادراک کیا جاتا ہے بلکہ عقل اس امر میں اولیٰ ہے کہ اس کا نام نور رکھا جائے کیونکہ اس کے ساتھ معقولات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے بخلاف ضوءِ شمس کے کیونکہ اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک ہوتا ہے)

اعلم: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں معتزلہ (جو کہ مسئلۂ نظر میں ہمارے مخالف ہیں) کے رد کی طرف اشارہ ہے بصیرت کے لئے یہ مختصر بیان ذہن نشین کر لو: مسئلہ نظر میں تین مذہب ہیں اوّل اشاعرہ کا مذہب ہے کہ

چونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہی مؤثر حقیقی ہے اس لئے اس کی عادت جاری ہے کہ نظر کے بعد مطلوب کا علم پیدا کر دیتا ہے لیکن نہ بطریق وجوب اور نہ بطریق اضطرار : دوم معتزلہ کا مذہب ہے کہ نظر سے مطلوب کا علم تولیداً حاصل ہوتا ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کا ایک فعل دوسرے فعل کو پیدا کرے بایں طور کہ بندہ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو چنانچہ ہاتھ کی حرکت سے قلم کی حرکت پیدا ہوتی ہے مگر بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ سوم حکماء کا مذہب ہے کہ نظر سے ذہن میں چونکہ مطلوب کے علم کی استعداد و قابلیت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ذہن پر مطلوب کے علم کا فیضان کرنا مبداء فیاض پر واجب ہو جاتا ہے۔ حضرت امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ نظر کے لئے چونکہ مطلوب کا علم لازم ہے اس لئے نظر سے قبل نہیں بلکہ نظر کے بعد بلا تولید اس کا تحقق واجب ہو جاتا ہے صاحب مسلم کہتے ہیں کہ یہی قول اشبہ بالحق ہے کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کے لئے لازم ہونے کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ امر تو سبھی کو معلوم ہے کہ وجود عرض کے لئے چونکہ وجود جوہر لازم ہے اس لئے وجود عرض بغیر وجود جوہر کے عقلاً نہیں پایا جاسکتا اسی طرح کل ہو... کے لئے چونکہ اعظم ہونا لازم ہے اس لئے کل کا وجود بغیر اعظمیت کے نہیں پایا جاتا ہے

قولہ وما بالعقل کفایۃ الخ یعنی اگرچہ عقل ادراک کا آلہ ہے لیکن یہ حصول معرفت میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی توفیق کے بغیر کافی نہیں ہے (ھذا ما قال بعض الشارحین) اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ عقل سے اگرچہ افعال کے قبح اور حسن کا علم آتا ہے لیکن یہ مستقل نہیں ہے (بایں طور کہ ورود شرع کے بغیر صرف عقل سے ہی احکام کا تحقق ہو جائے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے) یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہے صبی پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب اور اسی طرح باقی احکام خطاب شرعیہ سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے نہیں اور صبی تو غیر مکلف ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے" رفع القلم عن ثلث عن النائم حتی استیقظ و عن الصبی حتی یبلغ و عن المعتوہ حتی یعقل رواہ الترمذی یعنی تین شخص مرفوع القلم ہیں سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو جائے لیکن اگر یہ ایمان لے آئے تو اس کا ایمان صحیح ہو گا کیونکہ عقل موجود ہے اور وہ اشعریہ کے نزدیک صبی کا ایمان صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار صرف شرع شریف کا ہی ہے اور اس کے حق میں شرع موجب نہیں ہے کیونکہ یہ غیر مکلف ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب عقل کافی ہے تو اس صبی پر ایمان لانا واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ شرع

کا ورود نہ ہوا ہو۔

قولہ حتی اذا عقلت المراھقۃ الخ: یعنی جب ایک عورت عاقلہ ہو لیکن وہ بالغہ نہ ہو اور اس کا شوہر مسلمان ہو تو اس سے وصفِ اسلام کے بارے پوچھا جائے اور وہ وصفِ اسلام بیان نہ کرسکی تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ردت اسلام سے خروج کا نام ہے اور یہ ابھی تک مسلمہ ہی نہیں تھی کیونکہ یہ وصفِ اسلام کے بیان پر قادرہ نہیں ہے لہٰذا اس کے مرتدہ ہونے کا حکم نہیں کیا جائے گا اور یہ عدمِ بلوغ کے سبب اسلام کے ساتھ مکلفہ نہیں ہے کیونکہ اس میں عقل اگرچہ موجود ہے لیکن وہ کافی نہیں ہے تو جب اس پر اسلام واجب نہ ہوا تو وہ اپنے زوج سے بائنہ نہیں ہوگی ہاں اگر وہ بالغہ ہوتی تو اس پر اسلام لانا واجب ہوتا اور یہ بلوغ کے بعد بھی اگر وصفِ اسلام بیان کرنے پر قادرہ نہ ہوتی تو ضروری طور پر اپنے زوج سے بائنہ ہو جاتی۔

وَكَذَا نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ أَنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُورًا وَإِذَا أَعَانَهُ اللَّهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَأَمْهَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُورًا وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي السَّفِيهِ إِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِينَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهُ مِنْهُ لِأَنَّهُ قَدِ اسْتَوْفَى مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْإِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزْدَادَ بِهِ رُشْدًا ؛

ترجمہ: اور اس طرح ہم اس شخص کے حق میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی کہ وہ محض عقل کی بناء پر مکلف بالایمان نہیں ہے اور جب وہ وصفِ اسلام اور وصفِ کفر بیان نہ کرسکا اور اس کا اسلام اور کفر کسی کے بارے بھی اعتقاد نہ ہو۔ تو وہ شخص معذور ہوگا اور جب اللہ تبارک وتعالیٰ اس کی غور وتامل کے لئے وقت دے کر اعانت فرماتے

اور اس کو درکِ عواقب کے لئے مہلت عطا فرماتے تو وہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اور یہ اسی طور پر ہے جیساکہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے حق میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس ۲۵ سال کا ہو جائے تو اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ سفیہ نے غور و تامل اور امتحان کی مدت پالی ہے پس ضروری طور پر اس مدت کے پالینے کی بناء پر اس میں رشد و دانائی زیادہ ہوگی۔

تقریر و تشریح، قولہ کما نقول الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طرح ہم نے صبی عاقل کے بارے کہا تھا کہ وہ مکلف بالایمان نہیں ہے کیونکہ اس کے بالغ نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں ورودِ شرع کے بغیر عقل کافی نہیں ہے۔ اس طرح ہم اس عاقل بالغ کے حق میں ورودِ شرع کے بغیر عقل کافی نہیں ہے اس طرح ہم اُس عاقل بالغ کے حق میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام یا اس کے جو امر قائم مقام ہے وہ نہ پہنچا ہو (دعوتِ اسلام کے قائم مقام امر سے مراد یہ ہے کہ شخص مذکور پہاڑ کی چوٹی پر رہائش پذیر ہے اور بالغ ہونے کے بعد اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کو تجربہ اور غور و تامل کا وقت عطا فرمایا اور اتنی مہلت دی کہ یہ اپنی عاقبت کے بارے میں غور و فکر کر سکے) تو وہ محض عقل کی بناء پر مکلف بالایمان نہیں ہے لہذا جب وہ ایمان اور کفر کسی کی بھی وصف بیان نہ کر سکا اور اس نے ایمان یا کفر کسی کا بھی عقیدہ نہ رکھا تو وہ معذور قرار دیا جائے گا اور یہ اس صورت میں ہوگا جب وہ بالغ ہونے کے بعد اسی وقت فوت ہو گیا ہو کیونکہ اس صورت میں اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اور نہ وہ امر پایا گیا جو دعوتِ اسلام کے قائم مقام ہو یعنی وہ نظر و استدلال علی توحیدہ سبحانہ وتعالیٰ کا وقت ہے۔ لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ اگر اس کو تجربہ سے فائدہ اٹھانے کا وقت عطا فرماتے اور اپنی عاقبت کے بارے میں غور و تامل کرنے کی مہلت عنایت فرماتے تو اُسے معذور نہیں سمجھا جائے گا خواہ اُسے دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو کیونکہ اُس پر دو امور کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہے ایک عقل ہے اور دوسرا وہ امر ہے جو دعوت اسلام کے قائم مقام ہے۔

قولہ علیٰ نحو ما قال الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سند پیش کرتے ہیں کہ ہمارا قولِ مذکور اُسی نوعیت کا ہے جس طرح کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے بارے فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس ۲۵ برس کا ہو جائے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دو اگرچہ اس سے رُشد معلوم نہ ہو باوجودیکہ مال کا اس کی طرف دفع کرنا

اینا س رُشد کے متعلق ہے جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے " فان انستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم الآیۃ " کیونکہ سفیہ نے مدتِ تجربہ وامتحان کو پالیا ہے۔ پس ضروری ہے کہ اس کی رشد و دانائی زیادہ ہو لہٰذا اس مدت کو رُشد کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور رُشد اگرچہ اس میں حقیقتہً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے اور یہ دفع اموال کے لئے کافی ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے ارشاد " فان انستم منہم رُشدًا " میں رشداً نکرہ ہے تو معنی یہ ہوگا " ان رائیتم منہم رشداً سواء کان تحقیقاً او تقدیراً "، پس جس طرح مدت مذکورہ کو رشد کے قائم مقام کیا گیا ہے اسی طرح نظر واستدلال کے زمانہ کو شخصِ مذکور کے حق میں دعوتِ اسلام کے قائم مقام کر دیا گیا ہے لہٰذا شخصِ مذکور جب عقل اور دعوت کے قائم مقام امر کے پائے جانے کے بعد ایمان نہ لایا تو وہ معذب ہوگا۔

وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِي هٰذَا الْبَابِ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهِ فَلَا دَلِيْلَ لَهُ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَلَا دَلِيْلَ لَهُ أَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُ قَالَ فِيْ قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ إِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ أَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّمَا يُلْغِيْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُهُ وَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً بِنَفْسِهِ بِحَالٍ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْأَهْلِيَّةِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْ هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةُ وَالْأُمُوْرُ الْمُعْتَرِضَةُ عَلَيْهَا ؛

ترجمہ : اور اس باب میں تعیینِ حد پر دلیل قاطع نہیں ہے پس جس شخص نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے اس نے اِس کے مقابلے میں شرع کو چھوڑ دیا ہے تو اُس کے لئے ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس پر وہ اعتماد کر سکے اور جس نے عقل کو من کل وجہٍ لغو قرار دیا ہے اس کے لئے بھی کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس پر اعتماد کر سکے اور یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ انھوں نے اس قوم کے بارے کہ جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی۔ کہا ہے کہ جب اُن کو مسلمان قتل کر دیں تو ان مسلمانوں پر ضمان واجب ہوگی تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ان کے کفر کو معاف رکھا ہے اور یہ (یعنی ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا اس لئے ہے کہ جنھوں نے عقل کو ہر وجہ سے لغو قرار دیا ہے (یعنی حضرت امام ابو الحسن اشعری اور حضرت امام شافعی اور ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ تو انھوں نے اس امر کو شرع شریف میں نہیں پایا کہ عقل، اثباتِ اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے کیونکہ انھوں نے عقل کو دلالتِ عقل و اجتہاد سے لغو قرار دیا ہے تو ان کا مذہب متناقض ہو گیا اور عقل ہونے سے منفک نہیں ہوتی پس عقل کسی طرح بھی حجتِ مستقلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ عقل، اہلیت کے صفات سے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کلام، بیانِ اہلیت کے اعتبار سے دو قسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے "الامور المعترضۃ علیہا"۔

تقریر و تشریح قولہ ولیس علی الحد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے سفیہ کے بارے پچیس ۲۵ برس کی مدت مقرر کی ہے حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کے لئے مرتد پر قیاس کرتے ہوئے تین دن مقرر کئے جائیں : الجواب۔ باب ہذا یعنی تجربہ و امتحان کے لئے مدت کی تعیین و تحدید کے بارے میں کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے کہ جس کی بناء پر کہا جائے کہ اس کی مدت تین دن ہے یا زیادہ کیونکہ اصل خلقت میں عقل متفاوت ہے بسا اوقات سمجھدار انسان قلیل زمانہ میں ہدایت کے اس مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے کہ دوسروں کے لئے مدت کثیرہ میں بھی اُس مرتبہ تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ قولہ فمن جعل العقل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جنھوں نے عقل کو حجتِ مستقلہ قرار دیا ہے اور اس کے مقابلے میں وجودِ شرع کے منکر ہو گئے ہیں جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ اُن کے پاس اپنے اس مذہب

پر کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے اور جس دلیل کو وہ اپنے دعویٰ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں وہ مجروح وممنوع ہے لہٰذا ان کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے عقلی اور نہ نقلی جو کہ ظن کا فائدہ دے چہ جائے کہ یقین کا فائدہ دے۔

قولہ ومن الغاہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جنھوں نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اُن کے پاس بھی اس عندیہ پر کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک ایسے رجل عاقل بالغ کو قتل کر دیا جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی ہے تو اُس قاتل پر ضمان واجب ہے کیونکہ قتیل جبکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی ہے اگرچہ وہ عاقل بالغ ہے اور اس کے لئے ممکن تھا کہ وہ توحید باری تعالیٰ پر استدلال قائم کرنا اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے پس اس کا کفر معاف ہے کیونکہ اس کے پاس دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اور عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک اس قاتل پر ضمان نہیں ہے اگرچہ دعوتِ اسلام سے پہلے اُس کا قتل حرام ہے لیکن یہ ضمان کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ ہم اُس کے کفر کو کسی حال میں بھی معاف نہیں رکھتے اور نہ ہم اس کے لئے مدتِ تامل مل جانے کے بعد ایمان لانے کے بارے اس کی غفلت کو عذر شمار کرتے ہیں تو اس کا دعوتِ اسلام سے پہلے قتل اہلِ حرب کی عورتوں کے قتل جیسا ہے۔

قولہ وذلک الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ذلک" کا مشارٌالیہ "عدم الدلیل علی القولین" ہے اور اس شخص کی دلیل کے عدم کو جس نے عقل کو لغو قرار دیا ہے اپنے قول "لِانّہ" الخ سے بیان کرتے ہیں یعنی حضرت امام ابوالحسن اشعری اور حضرت امام شافعی اور ان کے متبعین رحمھم اللہ تعالیٰ جنھوں نے عقل کو من کل وجہ لغو قرار دیا ہے۔ ان کے پاس شرع شریف میں کوئی نص موجود نہیں ہے جو اس امر پر دلالت کرے کہ عقل غیر معتبر ہے وہ جو عقل کے بارے بات کرتے ہیں تو ادلۂ عقیلہ سے کرتے ہیں تو اس صورت میں عقل کا اعتبار کر رہے ہیں کیونکہ انھوں نے ادلۂ عقیلہ کا سہارا لیا ہے پس گویا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ عقل معتبر ہے اور عقل معتبر نہیں ہے اور یہ تو تناقض صریح ہے۔

قولہ وان العقل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے معتزلہ کا رد کرتے ہیں معتزلہ نے من کل وجہ عقل کا اعتبار کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں شرع کو قابل اعتبار نہیں سمجھا ہے، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عقل

ہوئی سے منفک نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ حجتِ مستقلہ ہونے کی قطعاً صالح نہیں ہے یعنی وہم اکثر دفعہ عقل کے معارض ہو جاتا ہے تو عقل پر اس کے مطلوب کو خلط ملط کر دیتا ہے اسی وجہ سے بعض عقلا بعض عقلا کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک شخص ایک مرتبہ ایک امر ثابت کرتا ہے اور دوسری مرتبہ اس امر کو ثابت کرتا ہے جو پہلے ثابت شدہ امر کے منافی ہوتا ہے لہٰذا یہ اپنے نفس کا مناقض ہو گیا تو جب عقل کا یہ حال ہے تو اس کو حجتِ مستقلہ سمجھ کر اس پر کس طرح اعتماد کیا جا سکتا ہے بایں طور کہ یوں کہہ دیا جائے کہ بغیر ورودِ شرع کے یہ حجتِ مستقلہ ہے اور جب شرع شریف عقل کے مقابلے میں آجائے تو شرع شریف کا کوئی اعتبار نہیں ہے" ھذا حاصل المقام وقد بقی خبایا فی زوایا الکلام"۔

قولہ واذا ثبت الخ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ عقل وجہ مذکور پر صفاتِ اہلیت سے ہے (ایسے نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) تو ہم نے کہا کہ بیانِ اہلیت میں کلام دو قسم ہے۔

القسم الاول الاھلیۃ والقسم الثانی الامور المعترضۃ علیھا ای علی الاھلیۃ

فصل فی بیانِ الاھلیۃ: اَلْاَھْلِیَّۃُ نَوْعَانِ اَھْلِیَّۃُ الْوُجُوْبِ وَاَھْلِیَّۃُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَھْلِیَّۃُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّۃِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُ وَلَہٗ ذِمَّۃٌ صَالِحَۃٌ لِلْوُجُوْبِ لَہٗ وَعَلَیْہِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَہَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَھْدِ الْمَاضِیْ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُھُوْرِھِمْ ذُرِّیَّتَھُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَۃِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ ھُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْہٍ فَلَمْ یَکُنْ لَہٗ ذِمَّۃٌ مطلقۃ حَتّٰی صَلَحَ لِیَجِبَ لَہُ الْحَقُّ وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْہِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَھَرَتْ لَہٗ ذِمَّۃٌ مُطْلَقَۃٌ کَانَ اَھْلًا لِلْوُجُوْبِ لَہٗ وَعَلَیْہِ غَیْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِہٖ فَجَازَ

اَنْ يَّبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرَضِهٖ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِّنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لِمَا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَّعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ فَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ ؞

ترجمہ: یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے: اہلیت دو قسم ہے (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت ادا: اہلیت وجوب پس وہ ذِمّہ کے صحیح ہونے پر مبنی ہے کیونکہ انسان پیدا ہوتا ہے۔ درالحالیکہ اُس کے لئے ایک ایسا ذِمّہ ثابت ہوتا ہے جو ہر قسم کے احکامِ نفع اور احکام ضرر کے وجوب کا صالح ہوتا ہے اِس پر فقہاء کا اجماع ہے۔ (اور) اُس کے لئے ذِمّہ ثابت ہوتا ہے عہدِ ماضی کی بناء پر اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلٰى اٰخِرِ الْاٰيَةِ" اور بچہ ولادت سے پہلے من وجہ ماں کی جزء ہوتا ہے تو اس کے لئے ذمّہ مطلقہ ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ اس بات کا تو صالح ہوتا ہے کہ اس کے لئے ایسے حقوق ثابت ہوں جو اس کے نفع سے متعلق ہوں اور وہ اس کا صالح نہیں ہوتا کہ دوسروں کے حقوق اس پر واجب ہوں اور جب ولادت ہو جاتی ہے اور اُس کے لئے ذمّہ مطلقہ ظاہر ہو جاتا ہے تب وہ ہر طرح کے احکام نفع وضرر قبول کرنے کا اہل ہو جاتا ہے مگر چونکہ محض حکم کا وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں تو جائز ہے کہ یہ وجوب اپنے حکم اور اپنی غرض کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتے جیساکہ وہ وجوب اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتا ہے اور اسی لئے کافر پر وہ احکام واجب نہیں ہوتے جو طاعات ہیں۔ کیونکہ کافر ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور کافر کے لئے ایمان لانا واجب ہے کیونکہ کافر ادا ایمان اور اس کے حکم کے ثبوت کا اہل

ہے اور بچہ پر اس کے عقلمند ہونے سے قبل ایمان لانا واجب نہیں ہے کیونکہ وہ اداء ایمان کا اہل نہیں ہے اور جب بچہ عقلمند ہوجاتے اور اداء ایمان کا احتمال رکھے تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر اصل ایمان (یعنی نفس وجوب) واجب ہے سوائے وجوب اداکے حتی کہ صبی عاقل سے اداء ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور وہ اداء ایمان فرض واقع ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے تو اداء جمعہ فرض واقع ہوگا۔

تقریر و تشریح، قولہ الاھلیۃ نوعان الخ مصنف رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اہلیت دو قسم ہے (۱) اہلیت وجود (۲) اہلیت اداء: اہلیت وہ انسان کا اُن حقوق مشروعہ کے وجوب کی صلاحیت رکھنا ہے جو اس کے نفع اور ضرر کے متعلق ہوں اور یہ صلاحیت وہ امانت ہے جس کو انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ" اسی وجہ سے انسان کو تکلیف کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کیونکہ دیگر حیوانات کے لئے ذمہ تکلیف ثابت نہیں ہے۔ اور انسان اس ذمہ تکلیف کو اٹھا رہا ہے حالانکہ "وقد کان ظلوما جهولا" کا مصداق ہے اور اہلیت دو قسم ہے ایک اہلیت نفس وجوب اور دوسری قسم اہلیت وجوب اداء ہے: اہلیت نفس وجوب کا معنی انسان کا وجوب کے اُٹھانے کے قابل ہونا ہے اور اہلیت وجوب اداء کا معنی ہے۔ انسان کا فعل بجالانے کے قابل و صالح ہونا باقی نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق کا بیان ماقبل گزرچکا ہے اور نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب اُن احکام کے قابل و صالح نہ ہو جن احکام کا تعلق اس کے نفع یا اس کے ضرر کے ساتھ ہے اور ذمہ ایسے وصف سے عبارت ہے جس سے انسان اُس حکم کا اہل ہوجاتے جو اس پر واجب ہے یا اس کے لئے مستحب ہے۔ اس عہد کی بناء پر جو اللہ تبارک و تعالیٰ نے یوم میثاق میں بنی آدم سے لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔

"وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى" تو جب ہم نے یوم میثاق میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کرلیا تو ہم نے جمیع اُن احکام کا اقرار کرلیا جو ہمارے نفع و ثواب کے ساتھ متعلق تھے یا ہمارے ضرر و سزا کے ساتھ متعلق تھے تو اسی ذمہ کی وجہ سے ہم نفس وجوب کے اہل ہوگئے اور اہلیت وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے کیونکہ آدمی اس حال میں پیدا

ہوتا ہے کہ اُس کے لئے ایک ایسا ذمہ ثابت ہوتا ہے جو ہر قسم کے احکامِ نفع اور احکامِ ضرر کے وجوب کا صالح ہوتا ہے کیونکہ ولی جب اس کے لئے کوئی چیز خریدے تو اس کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے وصیت وارث و نسب ثابت ہوتے ہیں اور اسی طرح عقدِ ولی سے اِس پر مبیع کا ثمن اور اس کی بیوی کا مہر ثابت ہوتے ہیں اس پر فقہا کرام کا اجماع ہے اور یہی معنی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "له ذمة للوجوب له و علیه" کا اور یہ ذمہ اس عہد کی بناء پر ثابت ہوتا ہے جو یوم میثاق ہم سے لیا گیا کما مر بیانہ" پس اگر اس کے لئے عہدِ مذکور کی بناء پر ایسا ذمہ ثابت نہ ہو جو اشیاء مذکورہ کا صالح ہو تو اس پر اور اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس نے کسی چیز کا اکتساب نہیں کیا ہوتا حتیٰ کہ کہا جائے کہ فلاں چیز کا وجوب اس کے لئے یا فلاں چیز کا وجوب اس پر اس کے اکتساب سے ثابت ہوا ہے۔

قولہ وقبل الانفصال الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ جب بچہ پیدا ہو جاتے تو اُس کے لئے شئ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس پر شئ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے اور جب بچہ ابھی اپنی والدہ کے پیٹ میں ہوتا ہے اس کے لئے شئ کا وجوب تو ثابت ہوتا ہے لیکن اُس پر کسی کا حق واجب نہیں ہوتا ہے تو یہ فرق کیوں ہے : الجواب، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ پیدا نہ ہوا ابھی بطنِ مادر میں ہو تو وہ ولادت سے قبل من وجہ اپنی والدہ کے بدن کا ایک جزو شمار ہوتا ہے اور اپنے عتق اور حرکت و سکون میں اپنی والدہ کے تابع ہوتا ہے پس اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوگا بنابریں اس کا ذمہ اس امر کا صالح نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو حتیٰ کہ اگر اس کے ولی نے اس کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس پر ثمن واجب نہیں ہے اگرچہ اس کے لئے ایسے حقوق ثابت ہوتے ہیں جو اس کے نفع کے متعلق ہوں جیسے ثبوتِ آزادی، وراثت، وصیت اور نسب وغیرہ کیونکہ یہ منفرد بالحیوۃ اور معدللانفصال ہے تو اس کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے اور جب اس کی ولادت ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہوتا ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے حقوق کا صالح ہو جاتا ہے خواہ اُن کا تعلق اِس کے نفع کے ساتھ ہو یا ضرر کے ساتھ ہو۔

قولہ غیر ان الوجوب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض

یہ ہے کہ جب اس بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو جاتا ہے تو جب اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہوا تو اس کے احکام بالغوں جیسے ہونے چاہئیں لہٰذا اس پر بھی عقوبت و جزا واجب ہونی چاہیئے:
الجواب نفسِ وجوب سے مقصود اور غرض اصلی اپنے اختیار سے حکم کا ادا کرنا ہے اور بچہ سے اس کے عجز کی وجہ سے اپنے اختیار سے حکم کا ادا کرنا متصور نہیں ہو سکتا تو ان افعال میں غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے وجوب باطل قرار پاتے گا جن افعال کو اپنے اختیار سے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے:۔ اور شئ جس طرح محل کے فوت ہونے کی وجہ سے فوت ہو جاتی ہے جیسے بیع الحر اور اعتاق البھیمہ اسی طرح شئ اپنی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے بھی فوت ہو جاتی ہے پس صبی پر وہ چیز لازم نہیں ہو گی جس کا ادا کرنا اختیار کے ساتھ ممکن نہیں ہے تو صبی کا حکم بالغین کے حکم جیسا نہیں ہو گا لہٰذا عقوبت و سزا وغیرہ جو بالغین پر واجب ہوتی ہے وہ اس پر واجب نہیں ہو گی:۔ اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ حقوق العباد میں سے وہ حقوق جو مالی مطالبات سے ہوں جیسے غرم یعنی ضائع کردہ مال کا تاوان اور مبیع کی قیمت اور بیوی اور محتاج اقارب کا نفقہ وغیرہ کے احکام صبی پر لازم ہوں گے کیونکہ صبی سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا ادا کرنا خود اسی کا ادا کرنا سمجھا جاتے گا اور یہاں وجوب اپنے حکم سے خالی نہیں ہے اور جو احکام بطور عقوبت اور سزا کے ثابت ہوں وہ صبی پر واجب نہیں ہوں گے کیونکہ عقوبات سے مقصود مواخذہ بالفعل ہوتا ہے اور صبی اس کا صالح نہیں ہے پس اس جگہ وجوب اپنے حکم سے خالی ہوا لہٰذا وہ باطل ٹھہرا اور صبی کا ولی عقوبت اور سزا میں اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ کما لایخفیٰ اور اسی طرح خالص حقوق اللہ تعالیٰ جیسے نماز و روزہ بھی اس پر واجب نہیں ہوں گے کیونکہ ان میں ضروری ہے کہ ان کو نیت سے ادا کیا جاتے اور صبی کا ولی ان میں اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا لہٰذا ولی کا ادا کرنا صبی کا ادا کرنا متصور نہیں ہو گا تو یہاں وجوب کی غرض فوت ہو گئی جس کی وجہ سے خود وجوب ہی باطل ٹھہرا۔

قولہ ولھذا لم یجب علی الکافر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ شئ اپنے حکم اور غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ شئ اپنے محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے فرماتے ہیں کہ وہ احکام مشروعہ جو طاعات ہیں جیسے نماز، زکوٰۃ، روزہ اُن سے غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے لہٰذا کافر پر ان احکام مشروعہ کا وجوب غرض سے خالی ہوا پس باطل

ٹھہرا تو کافر پر یہ احکام مشروعہ واجب نہیں ہوں گے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ھی الطاعات" سے اُن احکامِ مشروعہ سے احتراز کیا ہے جو طاعات نہیں ہیں اور مِنان سے غرض ثوابِ آخرت ہے جیسے جزیہ اور خراج کیونکہ یہ کافر پر واجب ہیں۔

قولہ ولزمہ الایمان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کافر ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہیں ہوگا:۔ الجواب کافر پر وجوبِ ایمان کی غرض یعنی ثوابِ آخرت فوت نہیں ہوتا تو کافر ایمان کا اہل ہے پس جب وہ ایمان لے آئے گا تو اُس کو ثوابِ آخرت حاصل ہوگا چونکہ یہاں غرض فوت نہیں ہوتی اس لئے کافر پر ایمان لانا فرض ہے۔

قولہ ولم یجب علی الصبی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری تفریع ذکر کرتے ہیں کہ صبی پر عدم فائدہ کی بناء پر ایمان لانا واجب نہیں ہے کیونکہ عقل نہ ہونے کی وجہ سے صبی سے اپنے اختیار سے اداء ایمان ممکن نہیں ہے۔ ہاں صبی جب سمجھ دار ہو جاتے اور اُس کو عقل آجاتے اور اداء ایمان کا احتمال رکھے تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر اصلِ ایمان واجب ہے کیونکہ وجوب، اسباب اور صلاحیتِ ذمہ کے ساتھ متعلق ہے پس صبی عاقل اداء ایمان کا اہل ہے لہٰذا غرض کے فوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں نفسِ وجوب باطل نہیں ہوگا اور غرض وہ اداء ہے بخلاف باقی عبادات کے وہ غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے اس پر واجب نہیں ہیں کیونکہ نفسِ وجوب کی غرض یہ ہے کہ فعل کی اداء بطورِ فرض کے واقع ہو اور اس کی عبادات بطورِ فرض کے اداء نہیں ہوتی ہیں کیونکہ صبی عاقل کی نماز اگر بطورِ فرض کے واقع ہوتی تو اس پر باقی نمازیں بھی فرض ہوتیں اور اس میں تو صریح حرج ہے بخلاف ایمان کے کیونکہ یہ مکرر نہیں ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نفسِ وجوب سے غرض یہ ہے کہ اداء علی سبیل الکمال ہو اور صبی اپنے ضعف کی وجہ سے عبادات کو علی سبیل الکمال کے ادا کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ عبادات کی اداء علی سبیل الکمال، بدن کے ساتھ متعلق ہے اور صبی تو ضعیف البدن ہے بخلاف ایمان کے کیونکہ اس کی اداء بدن کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ ایمان احکام نظریہ میں سے ہے جن کا تعلق عقل کے ساتھ ہوتا ہے اور صبی عاقل میں عقل موجود ہے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ صبی عاقل پر بلوغ سے پہلے اداء ایمان واجب ہے کیونکہ اُس کی عقل ابھی تک کامل نہیں ہے اس لئے کہ عقل بلوغ کے بعد کامل ہوتی ہے حتیٰ کہ صبی عاقل سے بغیر تکلیف کے اداء ایمان

بطور فرض کے صحیح ہے کیونکہ ایمان کی دو قسمیں نہیں ہیں کہ بعض فرض ہوں اور بعض نفل بلکہ ایمان فرض ہے اسی لئے اس پر بالغ ہونے کے بعد تجدید اقرار ضروری نہیں ہے جیسے مسافر اگر جمعۃ المبارک ادا کرے تو وہ فرض واقع ہوگا باوجودیکہ ادا جمعہ اس پر واجب نہیں ہے یہ مذہب القاضی ابوزید اور شمس الائمۃ الحلوانی وفخر الاسلام کا مختار ہے اور امام شمس الائمۃ السرخسی فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کے حق میں وجوب ایمان ثابت نہیں ہے جب تک کہ اس کے بالغ ہونے سے اس کی عقل کامل نہ ہوجائے۔

وَاَمَّا اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّهٗ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهٗ وَتَبْتَنِيْ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَةً مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ اَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرِّ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِكَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَايِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ صَحَّحَ بَيْعَهٗ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهٗ

مَعَ الْوَلِیِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِیْ رِوَایَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّیَابَةِ فِیْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَکَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِیِّ تَلْزَمُهٗ ؛

ترجمہ: اور اہلیت ادا، دو قسم ہے (۱) اہلیتِ قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ (اور) اہلیت قاصرہ پس وہ "قدرت بدن" سے ثابت ہوتی ہے جب قدرتِ قاصرہ بلوغ سے پہلے ہو اور اسی طرح وہ اس بالغ شخص کے حق میں ثابت ہوتی ہے جس کے دماغ میں خلل ہو (یعنی سفیہ ہو) کیونکہ شخص مذکور بمنزلہ صبی کے ہے کہ وہ عاقل تو ہے لیکن اس کی عقل ناقص ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوبِ ادا اور مخاطب بالاحکام ہونا مبنی ہے اور اسی بناء پر کہ صحتِ ادا اہلیتِ قاصرہ پر مبنی ہے) ہم نے کہا ہے کہ صبی عاقل سے اسلام صحیح ہے اور اس سے وہ تصرفات بھی صحیح ہیں جن میں اس صبی کے لئے محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا اور اس صبی عاقل سے عباداتِ بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر اس کے کہ یہ عباداتِ بدنیہ اس پر واجب ہوں اور یہ صبی عاقل ولی کی رائے سے اُن تصرفات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع اور اس کی مثل دوسرے تصرفات اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ صبی کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جاتا ہے پس حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صبی بالغ کی طرح ہو گیا: کیا تجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ اگر ولی کی اجازت سے وہ کسی اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بھی بیع کرے تو امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ تصرف نافذ ہوگا بخلاف صاحبین کے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرے تو اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت کے مطابق اس کی بیع نافذ نہیں ہوگی اعتبار کرتے ہوتے شبہہ نیابت فی موضعِ التہمۃ کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ صبی محجور جب وکالت کو قبول کرلے تو اس کو عہدہ لازم نہیں ہوتا ہے اور ولی کے اذن سے لازم ہو جاتا ہے۔

تقریر و تشریح ۔ قولہ واما اھلیۃ الاداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اہلیت وجوب کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب اہلیت ادا کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اہلیت ادا دو قسم ہے (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ ، ان دونوں قسموں کی توضیح کے لئے یہ بیان پیش نظر رہنا چاہیے کہ ادار کا تعلق دو قدرتوں کے ساتھ ہوتا ہے ایک " قدرت فہم خطاب " ہے اور وہ عقل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور دوسری " قدرت العمل " ہے اور یہ بدن کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ، جب یہ دونوں قدرتیں متحقق ہوں تو اہلیتِ کاملہ متحقق ہوتی ہے۔ اور جب ان دو قدرتوں میں سے ایک قدرت منتفی ہو یا ضعیف ہو تو اہلیتِ قاصرہ متحقق ہوتی ہے " ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ اس صورت میں متحقق ہوتی ہے جب بدن کی قدرت قاصرہ ہو ۔ بلوغ سے پہلے کیونکہ بلوغ سے پہلے عقل اور بدن دونوں ناقص ہوتے ہیں اور یہ اہلیتِ قاصرہ کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اس کی دوسری قسم کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول " وکذلک بعد البلوغ الخ سے بیان کیا ہے یعنی اہلیت قاصرہ کے تحقق کی دوسری صورت بالغ سفیہ شخص ہے کیونکہ بدن تو اس کا کامل ہے لیکن اس کی عقل ناقص ہے یہ صبی کے بمنزلہ ہے کہ اس کے لئے عقل تو ہے لیکن ناقص ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحتِ ادار مبنی ہے بایں معنیٰ کہ اگر اس کو ادا کر لیا تو یہ ادا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر واجب نہیں اور اہلیت کاملہ پر وجوبِ ادار اور مخاطب بالاحکام ہونا مبنی ہے پس جب صبی بالغ ہو گیا اور اس کو عقل آگئی تو اس پر ادار لازم ہے اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ اس وقت کمالِ عقل اور کمال بدن کی وجہ سے اس میں اہلیت کاملہ ہے پھر جب افراد انسانی میں عقول کے کاملہ ہونے کا وقت مختلف ہوتا ہے جس کا علم تجربہ عظیمہ کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے تو شرع شریف نے بلوغ کو آسانی کے لئے " عقلِ کامل " کے قائم مقام کر دیا ہے۔

قولہ وعلی ھذا قلنا انہ صح الخ یعنی اس بنار پر کہ صحتِ ادار اہلیت قاصرہ پر مبنی ہوتی ہے ہم نے کہا ہے کہ صبی عاقل سے احکام دنیا اور آخرت میں اسلام لانا صحیح ہے البتہ اسلام لانا اس پر لازم نہیں ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صبی عاقل سے بلوغ سے پہلے احکام دُنیا میں اسلام لانا صحیح نہیں ہے پس وہ اپنے کافر والد کا وارث ہوگا اور اس سے اس کی مشرکہ بیوی بائنہ نہیں ہو گی کیونکہ یہ ضرر ہے اگرچہ اس کا اسلام لانا احکام آخرت میں صحیح ہے پس اس کے ایمان پر اس کو ثواب ملے گا " یہ قسم اول ہے یعنی

"حق اللہ تعالیٰ حسن کر غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے"۔

قولہ وما یتمحض الخ یعنی صبی عاقل سے وہ تصرفات بھی صحیح ہیں جن میں اس کے لئے محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا اور یہ قسم ثانی ہے "یعنی وہ حق العباد جس میں صبی کے لئے نفع محض ہو" پس ان جیسے حقوق میں صبی کی مباشرت ولی کی رضاء اور اذن کے بغیر صحیح ہے۔

قولہ وصح منہ ادا العبادات الخ یعنی صبی عاقل سے عباداتِ بدنیہ کی ادا صحیح ہے۔ البتہ یہ عبادات اس پر واجب نہیں ہیں۔ یہ قسم ثالث ہے "یعنی وہ حقوق اللہ تعالیٰ جو دائر بین الحسن والقبیح" ہوں یعنی ایک وقت میں حسن ہوتی ہیں اور ایک وقت میں قبیح ہوتی ہیں جیسے صوم وصلوٰۃ عبادات بدنیہ سے ہیں تو صبی عاقل سے ان کی ادائیگی صحیح ہے البتہ یہ صبی عاقل پر واجب نہیں ہیں اور ان عبادات کی ادائیگی کی صحت میں بغیر لزوم کے صبی عاقل کے لئے نفع محض ہے بایں طور کہ صبی عاقل بالغ ہونے سے پہلے ہی ان عبادات بدنیہ کا عادی اور خوگر بن چکا ہوگا پس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عبادات کی ادائیگی اس پر شاق نہیں ہوگی اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ "مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعاً واضربوھم اذا بلغوا عشراً"۔

قولہ وملک برای الولی الخ یعنی صبی عاقل ولی کی اجازت اور رائے سے اُن تصرفات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع اور اس کی مثل دوسرے تصرفات (یہ قسم رابع ہے یعنی وہ حقوق العباد جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں") کیونکہ اگر بیع رابح ہو تو نافع ہے اور اگر خاسر ہو تو ضار ہے اور صبی ضار اور نافع کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا اور نہ اس بارے میں اس کی رائے قابلِ اعتبار ہے لہٰذا اس جیسے معاملات میں اس صبی عاقل کے لئے ولی کی رائے ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں صبی کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جاتا ہے۔ پس یہ صبی حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول میں بالغ کے درجہ پر آجاتا ہے پس اگر وہ کسی اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بھی بیع کرے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے بخلاف صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے کیونکہ اُن کے نزدیک ولی کی اجازت ورائے کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے لہٰذا غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور اگر ولی کی اجازت اور رائے کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے تو اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ

سے دو روائتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق بیع نافذ ہوگی اور دوسری روائت کے مطابق نافذ نہیں ہوگی اور اس دوسری روائت میں تصرف بیع کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کی نیابت موضع تہمت میں ہے کیونکہ اس میں یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ ولی نے اس بیع کی اجازت اپنے مقاصد کے حاصل کرنے کی غرض سے دی ہے۔

قولہ وعلی هذا قلنا فی المحجور الخ یعنی " اس بناء پر کہ جس معاملہ میں ضرر کا احتمال ہو صبی بنفسہ اس کے تصرف کا مالک نہیں ہوتا اور ولی کی رائے سے مالک بن جاتا ہے " کہ صبی مجور جب وکالت کو قبول کرلے تو اس پر وہ احکام لازم نہیں ہوں گے جن کا تعلق وکالت کے ساتھ ہے یعنی تسلیم مبیع اور ثمن اور الخصومتہ فی العیب کیونکہ ان احکام کے الزام میں ضرر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ اہلیت قاصرہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور ولی کے اذن کے ساتھ صبی مذکور پر احکام مذکورہ لازم ہو جائیں گے کیونکہ اس صبی کی رائے کا قصور ولی کی رائے کے انضمام سے دُور ہو گیا ہے لہٰذا صبی مذکورہ ان احکام کے لزوم کا اہل ہو گیا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا اَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهٗ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ كَانَ فِيْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَى الْاِيْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَا مَحَالَةَ اِلَّا اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ مَا خَلَا الْقَرْضِ فَاِنَّهٗ يَمْلِكُهُ الْقَاضِيْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰى بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِيْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا يَلْزَمُهٗ مِنْ اَحْكَامِ

الدُّنیا عِندَ ھُمَا خلافاً لِاَبِی یُوسُفَ فَاِنَّمَا یَلزَمُہ حُکماً لِصِحَّتِہٖ لَا قَصداً اِلَیہِ فَلَم یَصِحَّ العَفوُ عَن مِثلِہٖ کَمَا اِذَا ثَبَتَ بَتَعاً لِاَبَوَیہِ :

ترجمہ اور صبی جب اعمالِ بر میں سے کسی کے ساتھ وصیت کرے تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوگی۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے : اگرچہ ایصاء میں صبی کے لئے نفع ظاہر ہے کیونکہ ارث، مورث (یعنی میت) کے نفع کے لئے مشروع ہے کیا تجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ ارث، صبی کے حق میں مشروع ہے اور ارث سے ایصاء کی طرف انتقال لامحالہ ترک افضل ہے مگر ایصاء بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسا کہ اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہیں اور امورِ مذکورہ، صبی کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور ان یعنی طلاق وغیرہ) کا صبی پر اس کا غیر (جیسے ولی) مالک نہیں ہوتا ہے سوائے اقراض کے کیونکہ قاضی اس کا مالک ہے کیونکہ ولایتِ قضاء کی وجہ سے صبی کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہوتا ہے اور صبی عاقل کا ارتداد، احکام آخرت میں ہمارے (اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے) نزدیک (بالاتفاق) معتبر ہے اور صبی عاقل کا ارتداد طرفین کے نزدیک احکام دنیا میں بھی معتبر ہے اس میں حضرت امام ابویوسف اور حضرت امام شافعی رحمھما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے کیونکہ جو احکامِ دنیا (جیسے حرمان میراث و بینونۃ (المرأۃ) صبی عاقل کو ارتداد کی وجہ سے لازم ہوتے ہیں وہ تبعاً لازم ہوتے ہیں قصداً نہیں پس ان احکام کے لزوم کے واسطہ سے ارتداد جیسے امر عظیم کو معاف نہیں کیا جاسکتا جس طرح کہ جب صبی عاقل کے لئے والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے ارتداد ثابت ہو (تو یہ احکام دنیا مذکورہ لازم ہوتے ہیں) اور ان احکام مذکورہ کے لزوم کے واسطہ سے ارتداد کا ثبوت ممتنع نہیں ہوتا ہے اور اس جگہ بھی اسی طرح ہے)

تقریر و تشریح ، قولہ وما اذا اوصی الخ یعنی صبی جب اعمالِ بر جیسے صدقہ اور بناء مسجد وغیرہ کے بارے وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال سے مسجد بنوادی جائے یا اتنا مال صدقہ

کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے کیونکہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے لہذا اس کی یہ وصیت باطل ہوگی، یہ قسم خامس ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وصیت کا معنی یہ ہے کہ اپنے مال کو بطور تبرع (یعنی بطور بخشش وخیرات بغیر کسی عوض) کے اپنی ملک سے جُدا کر دینا درانحالیکہ یہ جدا کر دینا موت کے مابعد کی طرف منسوب ہو۔ تو اس میں صبی کے لئے ضرر محض ہے پس اس "ازالۂ ملک بطریق تبرع" کا حالتِ حیات میں اعتبار ہوگا لہذا اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی باقی رہی یہ بات کہ صبی مذکور کو اس وصیت کرنے کا آخرت میں نفع "بصورتِ ثواب" کے حاصل ہوتا ہے بعد اس کے کہ یہ فوت ہونے کی وجہ سے خود مالِ مذکور سے مستغنی ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بات تو اتفاقی طور پر واقع ہوئی ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ اسی طرح ہے جیسا کہ یہ اُس بکری کو فروخت کرے جو مرنے کے قریب ہو تو اُس کی بیع صحیح نہیں ہوگی اگرچہ اس میں نفع محض ہے اور حضرت امام شافعی رحمۂ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصیت نفع محض ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ثواب آخرت حاصل ہوتا ہے بعد اس کے کہ وہ فوت ہونے کی وجہ سے خود مال سے مستغنی ہے اور وہ چیز جو نفع محض ہو اس کا صبی مالک ہوتا ہے جیسا کہ کوئی شخص صبی کو کوئی شئی ہبہ کرے تو اس میں چونکہ صبی کے لئے نفع محض ہے لہذا یہ اس ہبہ کا مالک ہوگا: تو مصنف رحمۂ اللہ تعالیٰ نے اس دلیل کو اپنے قول "وان کان فیہ نفع ظاھر" سے رد کیا ہے یعنی یہ نفع تو اتفاقی طور پر واقع ہوا ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ وصیت میں صبی کے لئے نفع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وصیت کے بطلان میں اس سے زیادہ نفع ہے کیونکہ ارث، میت کے نفع کے لئے مشروع ہے کیونکہ میت کے مال کو میت کے اپنے مال سے مستغنی ہونے کے وقت میت کے اقارب کی طرف نقل کرنا اس کے اجانب کی طرف نقل کرنے سے اولیٰ ہے درانحالیکہ یہ شرعاً افضل ہے کیونکہ اس میں صلۂ رحم ہے اور اپنے قریبی کو نفع پہنچانا ہے اور اسی کی طرف حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فرمایا "لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس الحديث"

قولہ الا یری الخ: مصنف رحمۂ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر کی تائید ذکر کرتے ہیں کہ "ارث" میت کے نفع کے لئے مشروع ہے" فرماتے ہیں کہ یہ امر سبھی کو معلوم ہے کہ ارث صبی کے حق میں مشروع ہے یعنی جب

صبی فوت ہوجاتا ہے تو اس کے وارث اس کی جائیداد کی وراثت حاصل کرتے ہیں اگر صبی کے تئے ارث میں نفع نہ ہوتا تو اس کے حق میں اس کی مشروعیت نہ ہوتی۔" بہرحال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارث میں وصیت کی بہ نسبت زیادہ ثواب ہے تو ارث سے وصیت کی طرف انتقال ترکِ افضل ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں" وفی الانتقال عنه الی الایصا ترک الافضل لا محالہ"

قولہ الا انہ شرع فی حق البالغ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب ایصاء ضرر ہے تو چاہیئے کہ یہ بالغ کے حق میں بھی مشروع نہ ہو الجواب بالغ کے حق میں ایصاء مشروع ہے جیساکہ اس کے تئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہیں اور یہ امور یعنی طلاق وغیرہ صبی کے حق میں مشروع نہیں ہیں یعنی بالغ کے لئے ولایتِ کاملہ ہے جس طرح وہ منافع کا مالک ہے اسی طرح وہ مضار کا بھی مالک ہے بخلاف صبی کے کیونکہ وہ بنفسہٖ مضار کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس کا ولی بھی مالک نہیں ہوتا ہے جیساکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول " ولم یملك ذلك الخ" سے بیان فرمایا ہے کہ صبی کا غیر (یعنی ولی اور قاضی) صبی پر ان امور مذکورہ (طلاق، عتاق وغیرہ) کا مالک نہیں ہوتا ہے اور قاضی قرض یعنی صبی کے مال کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں صبی کا فائدہ ہے اس لئے اگر قاضی، صبی کے مال کو کسی شخص کے پاس بطورِ امانت کے رکھے اور یہ مال اُس کے پاس ہلاک ہوجاتے تو یہ صبی کا مال ہلاک ہوگا۔ آمین پر رجوع ممکن نہیں ہے بخلاف قرض کے کیونکہ یہ مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی تحصیل بغیر شہود و بینہ کے ممکن ہے پس اس صورت میں صبی کا مال تلف و ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے: اِعلَم طلاق و عتاق کی عدم مشروعیت اس وقت ہے جب ان کی طرف حاجت نہ ہو اور جب ان کی طرف حاجت اور ضرورت ہو تو یہ دونوں مشروع ہیں، شمس الائمہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے" اصول الفقہ" میں فرمایا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا عندیہ یہ ہے کہ صبی کے حق میں حکم مذکور قطعاً مشروع نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی زوجہ محل طلاق ہی نہیں ہے صاحب النامی کہتے ہیں کہ یہ وہم ہے کیونکہ ملکِ نکاح سے ملکِ طلاق حاصل ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ اصلِ ملک کے اثبات میں تو کوئی ضرر نہیں ہے ضرر تو ایقاعِ طلاق میں ہے حتیٰ کہ جب دفع ضرر کی جہت سے صحتِ ایقاعِ طلاق کی حاجت متحقق ہو تو طلاق صحیح ہوگی اس کے کئی نظائر موجود ہیں" کذا ذکر صاحب غایۃ التحقیق،

قولہ واما الردۃ الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم سادس یعنی ذکر کرتے ہیں یعنی ایسا فعل قبیح کہ وہ کبھی بھی حسن ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے جیسے کفر ہے اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس قسم کو قسم اول کے بعد ذکر کرتے کیونکہ یہ دونوں حقوق اللہ تعالیٰ سے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں کفر سے مراد ارتداد ہے یعنی صبی اگر مرتد ہو جائے العیاذ باللہ تعالیٰ تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام آخرت اور احکام دنیا دونوں کے حق میں معتبر ہوگا چنانچہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور مسلمان قرابت داروں کا وہ وارث نہیں ہوگا لیکن ارتداد کی بناء پر اس کو قتل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ صبی بالغ ہونے سے قبل محاربین میں سے شمار نہیں ہوتا ہے البتہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو اس کا خون باطل وضائع ہے قاتل پر اس کا خون بہا واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ ارتداد پر مرجائے تو وہ مخلد فی النار ہوگا کذا فی النہایہ۔ اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دینوی احکام میں اس کے ارتداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صبی کا سراسر نقصان اور ضرر ہے باقی ہم نے اس صبی کے ایمان صحیح ہونے کا حکم اس لئے کیا ہے کہ اس صورت میں اس کا محض نفع ہی نفع ہے۔

قولہ وما یلزمہ الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ صبی سے ضرر ونقصان مدفوع ہے کیونکہ صبی مرفوع القلم ہے بایں معنی کہ اس کی غلطیوں اور خطاؤں پر گرفت نہیں ہوتی ہے اور اس کے ارتداد کی صحت کا قول اس کے حق میں اثباتِ ضرر ونقصان کی طرف مؤدی ہے اس حیثیت سے کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جاتی ہے اور یہ اپنے مسلمان اقارب کی وراثت سے محروم ہو جاتا ہے الجواب، طرفین کے نزدیک وہ امور جو احکام دنیا سے اس کو لازم ہوتے ہیں جیسے اس کی بیوی مسلمہ کا اس سے جدا ہو جانا اور حرمان میراث یہ صحتِ ارتداد کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتے ہیں قصداً نہیں تو ان امورِ مذکورہ کے لزوم کے واسطہ سے ارتداد جیسا امر عظیم معاف نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ارتداد ایک ایسا امر ہے جو کسی وجہ سے بھی معاف نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ صبی کا ارتداد اس کے والدین کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔ بایں طور کہ صبی عاقل کے والدین مرتد ہو جائیں اور دار الحرب چلے جائیں تو صبی عاقل جو ان کے ساتھ ہے ان کے تابع ہو کر کے مرتد شمار ہوگا اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی

اور یہ اپنے مسلمان اقارب کی میراث سے محروم ہوگا۔ تو یہاں ان احکام کے لزوم کے واسطہ سے اس کے ارتداد کا ثبوت ممتنع نہیں ہوگا پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ ہم نے ان احکام مذکورہ کو ثابت کرنے کی وجہ سے اس کے ارتداد کی صحت کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اس کے ارتداد کی صحت کی بنا، پر ان احکام مذکورہ کا تبعاً لزوم ہوا ہے۔ لہذا یہاں بھی ان احکام مذکورہ کے لزوم کے واسطہ سے ارتداد جیسے امر عظیم کو معاف نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس میں حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک صبی کے ارتداد کا احکام دنیا میں کوئی اعتبار نہیں ہے :: فافہم

فَصْلٌ فِی الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَۃِ عَلَی الْاَھْلِیَّۃِ اَلْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِیٌّ وَّمُکْتَسَبٌ اَمَّا السَّمَاوِیُّ فَھُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَہُ وَالنِّسْیَانُ وَالنَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَیْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُکْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْہُ وَمِنْ غَیْرِہٖ اَمَّا الَّذِیْ مِنْہُ فَالْجَھْلُ وَالسَّفَہُ وَالسُّکْرُ وَالْھَزْلُ وَالْخَطَاءُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِیْ مِنْ غَیْرِہٖ فَالْاِکْرَاہُ بِمَا فِیْہِ اِلْجَاءٌ وَبِمَا لَیْسَ فِیْہِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّہٗ یُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَیَسْقُطُ بِہٖ مَا کَانَ ضَرَرًا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ یُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَیَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَیَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَیْضًا لِاِنْعِدَامِہٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ یَّسْتَوْعِبَ الشَّھْرَ وَفِی الصَّلٰوۃِ اَنْ یَّزِیْدَ عَلٰی یَوْمٍ وَّلَیْلَۃٍ وَفِی الزَّکٰوۃِ اَنْ یَّسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَاَقَامَ اَبُوْ یُوْسُفَ اَکْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ

كُلِّه تَيْسِيْرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ اَوْ قَبِيْحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِيْ حَقِّهِ حَتّٰى يَثْبُتَ اِيْمَانُهُ وَرِدَّتُهُ تَبَعًا لِاَبَوَيْهِ ؏

ترجمہ، یہ فصل اُن امور کے بیان میں ہے جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) سماوی (۲) کسبی اور سماوی پس وہ صغر[۱]، جنون[۲]، عتہ[۳]، نسیان[۴]، نوم[۵]، اغماء[۶]، رق[۷]، مرض[۸]، حیض[۹]، نفاس[۱۰]، موت[۱۱] ہیں اور کسبی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مکلّف کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو مکلف کے غیر سے صادر ہوتے ہیں اور وہ جو مکلّف کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں وہ جہل[۱]، سفہ[۲]، سکر[۳]، ہزل[۴]، خطاء[۵]، سفر[۶] ہیں اور وہ جو مکلف کے غیر سے صادر ہوتے ہیں پس وہ اکراہ ہے اور اکراہ دو قسم ہے۔ ایک اکراہ ملجئی[۱] دوسرے اکراہ غیر ملجئی[۲]۔ اور جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور اس جنون کی وجہ سے مجنون سے وہ امور جن میں ضرر ہے ساقط ہو جاتے ہیں جو کہ اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اور جنون جب ممتد ہو جاتے پس لزوم ادا مؤدّی الی الحرج ہو تو قول بالا داء باطل ہوگا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ سے وجوب بھی معدوم ہو جاتے گا اور روزے کے بارے میں جنون کے امتداد کی حد یہ ہے کہ پورا شہر رمضان حالتِ جنون میں گزرے اور نماز کے بارے میں امتداد جنون کی حد یہ ہے کہ جنون دن رات سے زیادہ وقت رہے اور زکوٰۃ کے بارے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امتدادِ جنون کی حد یہ ہے کہ وہ پورا سال مجنون رہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آسانی کے تے اکثر حول کو کل حول کے قائم مقام قرار دیا ہے اور وہ امر جو ایسا حسن ہے کہ قبح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور وہ امر جو ایسا قبیح ہے کہ عفو کا احتمال نہیں رکھتا ہے وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ مجنون کا ایمان اور اس کا ارتداد والدین کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح، قولہ فصل فی الامور المعترضۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اہلیت کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب، اُن امور کا بیان فرماتے ہیں جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔ ان میں سے

بعض اہلیت وجوب کو ساقط کرتے ہیں جیسے موت اور بعض اہلیت ادا کو ساقط کرتے ہیں جیسے نوم اور اغما اور بعض امور بعض احکام میں تغیر کو واجب کرتے ہیں مع بقاء اہلیتِ وجوب وادا جیسے سفر کذا قیل: اور عوارض دو قسم ہیں ایک سماوی اور دوسرے کسبی اور سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو من جانب اللہ تعالیٰ ثابت ہوں بندے کا ان میں کوئی اختیار نہ ہو اور کسبی سے مراد وہ عوارض ہیں جن میں بندے کے اختیار کو دخل ہو اور عوارض سماوی گیارہ اور عوارض کسبی سات ہیں اور وہ ترجمہ میں مذکورہ ہیں۔

قولہ واما الجنون الخ یعنی جنون وہ آفتِ سماوی ہے جو دماغ پر مسلط ہوتی ہے جس کی وجہ سے صاحبِ جنون سے خلافِ عقل افعال صادر ہوتے ہیں لیکن اس کے ظاہری اعضاء میں کسی طرح کا ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی ہے۔ ∴ سوال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عوارض سماوی کی تفصیل جنون سے شروع کی ہے جبکہ اجمال میں صغر مقدم ہے تو صغر کے احکام سے تفصیل کا آغاز ہونا چاہیئے تھا۔ الجواب تفصیل میں جنون کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ صغر کے بعض احکام جنون کے بعض احکام کی طرح ہیں تو پہلے جنون کے احکام بیان فرمائیں گے پھر صغر کے = جنون کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ یہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کے قول کا وجود کالعدم ہے حتیٰ کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوتا۔ مجنون اگر اپنی زوجہ کو طلاق دے یا اپنا غلام آزاد کرے یا کوئی شیٔ ہبہ کرے تو یہ احکام نافذ نہیں ہوں گے باقی اقوال کی قید سے مجنون کے افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ مجنون اگر دوسرے کا مال ضائع کردے تو اُس سے اس کی ضمان لی جائے گی کیونکہ عقل کے بغیر وجودِ اقوال معتبر نہیں ہوتا اور مجنون کے لئے تو عقل ہوتی نہیں بخلاف افعال کے کیونکہ افعال حساً پاتے جاتے ہیں لامرد لھا"

قولہ ویسقط بہ الخ یعنی جنون کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جاتے ہیں جو ضرر رساں ہوں اور اعذار کی وجہ سے بالغ سے سقوط کا احتمال رکھتے ہوں جیسے حدود و کفارات اور قصاص کیونکہ یہ شبہات کی وجہ سے بالغ کا سقوط کا احتمال رکھتے ہیں اور اسی طرح مجنون سے وہ تمام عبادات بھی ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں، جیسے صوم اور صلوٰۃ اور دیگر عبادات مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "یحتمل السقوط" سے اُن مضار سے احتراز کیا ہے جو صرف اداء کرنے سے یا جس کا حق ہو اُس کے معاف کر دینے سے ہی سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے کسی کا مال ضائع کرنے کا تاوان وضمان آداب کا نفقہ اور وجوب دیت ساقط

نہیں ہوتے ہیں جس طرح صبی سے ساقط نہیں ہوتے ہیں"۔

قولہ واذا امتد الجنون الخ: یعنی جنون جب ممتد ہو تو مجنون سے وجوبِ ادا ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مفضی الی الحرج ہے اور اس سے نفس وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ نفسِ وجوب کی غرض اداء ہے جب ادا ساقط ہو گئی تو غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے نفسِ وجوب بھی باطل ہو گیا۔ اس مقام کی جامع تقریر یہ ہے کہ جنون ممتد ہو گا یا غیر ممتد پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اصلی ہو گا یا طاری (اصلی سے مراد وہ جنون ہے کہ صاحبِ جنون جنون کی حالت میں بالغ ہوا ہو اور طاری سے مراد یہ ہے کہ وہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا) تو یہ تمام اقسام حضرت امام شافعی اور حضرت امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام عبادات کے لئے مانع ہیں۔ اور قیاس بھی یہی ہے کیونکہ اہلیت ادا، عقل کے زوال کی وجہ سے فوت ہو گئی ہے اور اہلیت کے بغیر تو وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے: اور جنون ممتد خواہ اصلی ہو یا طاری بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون "غیر ممتد" اگر طاری ہو تو وہ ہمارے علماءِ ثلاثہ کے نزدیک استحسانًا عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے اور اس کو نوم و اغما کے ساتھ لاحق کرتے ہیں اور اگر اصلی ہو (بایں طور کہ وہ بالغ ہی حالتِ جنون میں ہوا ہو) تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عبادات کے لئے مُسقِط ہے حتی کہ اگر ماہِ رمضان کے ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں وقت بلوغ سے لے کر ایک دن ایک رات پورا ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزوں اور نمازوں کی قضا اس پر لازم نہیں ہے پس اس جنون کا حکم صبا، کے حکم کی طرح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عبادات کے لئے مسقط نہیں ہے ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزوں اور نمازوں کی قضاء جنون عارضی پر قیاس کرتے ہوتے لازم ہو گی۔ وہو ظاہر الروایۃ اور بعض حضرات نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے فتفکر فی ھذا المقام فانہ من مزال الاقدام۔

قولہ وحد الامتداد الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے جنون ممتد اور غیر ممتد کی ایسی حد بیان کرتے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور قضا واجب نہ ہونے کی بناء ہو سکے چونکہ اس کے متعلق کوئی ایک

ایسا ضابطہ نہیں تھا جو تمام جگہ یکساں جاری ہو سکے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حرج کی بناء پر ہر عبادت کے لئے علیحدہ علیحدہ ضابطہ بیان فرمایا ہے، روزے کے بارے میں جنون کی حدِ امتداد یہ ہے کہ پورا شہرِ رمضان حالتِ جنون میں گذرے حتیٰ کہ رمضان کی کسی جزء میں دن ہو یا رات اگر جنون سے افاقہ ہو گیا تو ظاہر الروایۃ کے اعتبار سے اس پر قضاء واجب ہے اور حضرت امام شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں تو تندرست رہا اور صبح کے وقت جنون ہو گیا پھر تمام مہینہ مجنون رہا تو اس پر قضاء واجب نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ، رات کو تو نہیں رکھا جاتا پس اس میں جنون اور افاقہ دونوں مساوی ہیں۔

قولہ وفی الصلوات الخ یعنی نماز کے بارے میں جنون کے امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن اور ایک رات سے زیادہ وقت رہے لیکن حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نماز کا اعتبار کیا ہے یعنی جب تک دن اور رات کی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ میں نہ ہو جائیں اس وقت تک قضاء ساقط نہیں ہوگی اور شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دن اور رات کے اوقات کا اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے مجنون ہو جائے پھر دوسرے دن زوال کے بعد ہوش میں آ جائے تو شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ ساعات اور وقت کے اعتبار سے ایک دن اور رات سے زیادہ وقت جنون رہ چکا ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر قضاء واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ نماز حدِ تکرار میں داخل ہو جائے۔ اب حرج کی بناء پر قضا ساقط ہو گی۔

قولہ وفی الزکوٰۃ الخ یعنی زکوٰۃ کے بارے میں جنون کے ممتد ہونے کی حد حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ جب تک دوسرا سال داخل نہیں ہوگا اس وقت تک فریضہ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوگا اور تکرار ہی موجب تخفیف ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آسانی اور دفع حرج کے لئے اکثر سال کو سال کے قائم مقام کر دیا ہے پس اگر گیارہ ماہ گذرنے کے بعد جنون زائل ہو گیا تو حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہو گی خواہ جنون اصلی ہو یا عارضی کیونکہ ان کے نزدیک جو امتداد موجب سقوط ہے وہ پورا سال ہے تو جب صورت مذکورہ میں ابھی سال پورا نہیں ہوا ہے اور جنون زائل

ہو گیا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ امتداد جو کہ موجب سقوط ہے وہ بصورت اکثر حول کے پایا گیا ہے وقس علی ھذا امتداد الصلوٰۃ والصوم

قولہ وماکان حسنا الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ امر جو ایسا حسین ہے کہ قبح کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے جیسے ایمان باللہ العظیم یا وہ امر ایسا قبیح ہے کہ عفو کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے جیسے کفر باللہ تعالیٰ وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ مجنون کا ایمان اور اس کا ارتداد والدین کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے کیونکہ مجنون کا ایمان اور اسی طرح ارتداد قصداً معتبر نہیں ہے کیونکہ ایمان کا رکن تصدیق اور اعتقاد بماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور یہ فقدانِ عقل کی وجہ سے متصور نہیں ہے۔ کیونکہ عقل ہی سے تصدیق اور اعتقادِ مذکور حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح ارتداد اعتقاد کفر ہے اور یہ بھی اس سے متصور نہیں ہو سکتا ہے بخلاف مجنون کے اس ایمان یا ارتداد کے جو والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو اس لیے کہ وہ صحیح ہے کیونکہ اس کے لئے اعتقاد نہ رکن ہے اور نہ شرط ہے پس جب مجنون کے والدین مرتد ہو جائیں العیاذ باللہ تعالیٰ تو اس کو مسلمان قرار دینے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے بطریق اصالت کے اس کو مسلمان قرار نہ دینے کی وجہ تو ظاہر ہے اور بطریق تبعیت اس کو مسلمان اس لئے قرار نہیں دے سکتے کہ اس کے والدین کے مرتد ہونے کی وجہ سے تبعیت مذکورہ زائل ہو چکی ہے پس اگر صورتِ مذکورہ میں اس کی ردت کا حکم نہ کیا جاتے تو لامحالہ اس کی ردت کے عفو کا حکم کیا جانا واجب ہوگا اور یہ تو فاسد ہے پس اس کے حق میں ردت کے ثبوت کا قول لازم ہوگا اور یہ تب ہے جب یہ مجنون ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو اور اس کے والدین مسلمان ہوں پھر وہ مرتد ہو کر کے اس کے ساتھ دار الحرب میں چلے جائیں پس اگر وہ اس کو دار الاسلام میں چھوڑ جائیں اور اسی طرح اگر پہلے یہ تندرست عاقل مسلمان تھا اور اس کے والدین مسلمان تھے پھر اس پر جنون طاری ہو گیا اور اس کے والدین مرتد ہو کر کے اس کو دار الحرب لے گئے اور اسی طرح اگر یہ بلوغ سے پہلے مسلمان ہوا در انحالیکہ وہ عقلمند تھا پھر اس پر جنون طاری ہو گیا تو یہ اپنے والدین کے تابع نہیں ہوگا اور اسی طرح اس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو در انحالیکہ یہ مجنون ہو تو اس کو مؤمن شمار کیا جائے گا اور اس کو والدین میں سے بہتر یعنی مسلمان کے تابع کیا جائے گا۔

وَاَمَّا الصِّغَرُ فَاِنَّهٗ فِیْ اَوَّلِ اَحْوَالِہٖ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّہٗ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَھْلِیَّۃِ الْاَدَاءِ لٰکِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِکَ فَسَقَطَ بِہٖ عَنْہُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَۃُ الْاَمْرِ اَنَّہٗ یُوْضَعُ عَنْہُ الْعُھْدَۃُ وَیَصِحُّ مِنْہُ وَلَہٗ مَالَا عُھْدَۃَ فِیْہِ لِاَنَّ الصِّبَا مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَۃِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ کُلِّ عُھْدَۃٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِھٰذَا لَا یُحْرَمُ الْمِیْرَاثَ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا یَلْزَمُ عَلَیْہِ حِرْمَانُہٗ بِالرِّقِّ عَنْہُ وَالْکُفْرِ لِاَنَّ الرِّقَّ یُنَافِیْ اَھْلِیَّۃَ الْاِرْثِ وَکَذَالِکَ الْکُفْرُ لِاَنَّہٗ یُنَافِیْ اَھْلِیَّۃَ الْوِلَایَۃِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِہٖ وَلِعَدَمِ اَھْلِیَّتِہٖ لَا یُعَدُّ جَزَاءً ؁

ترجمہ :- اور صغر (کم سنی) ابتدائی احوال میں جنون کی طرح ہے کیونکہ صغیر حالتِ مذکورہ میں عقل اور تمیز والا نہیں ہوتا ہے لیکن جب بچہ میں عقل آجائے یعنی سمجھ دار ہوجائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیتِ اداء آجاتی ہے لیکن صبا بچپن اس قسم کے ساتھ عذر ابھی تک باقی ہے پس اس صغیر سے وہ احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے (عذر کی بناء پر) ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ صبی سے ہر طرح کا بار ذمہ داری ساقط ہے اور اس صغیر سے اور اس کے لیے ایسا تصرف صحیح ہے جس میں اس کا نقصان نہ ہو کیونکہ صغر اسبابِ مرحمت سے ہے تو اس کو ہر اُس ذمہ داری کے عفو کا سبب قرار دیا گیا ہے جو عفو کا احتمال رکھتی ہے چنانچہ وہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک میراث سے محروم نہیں ہوگا اور ہمارے قولِ مذکور پر "صبی کا رِق اور کفر کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا" لازم نہیں آتا ہے کیونکہ رِق (غلام ہونا)

اہلیت اِرث کے منافی ہے اور اسی طرح کُفر ہے کیونکہ وہ اہلیّتِ ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا جب اپنے سبب کے معدوم ہونے اور اپنی اہلیّت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہو تو اُس کو بطورِ سزا کے شمار نہیں کیا جا سکتا ہے:

تقریر وتشریح قولہ وَاَمّا الصِغر الخ یعنی سماوی عوارض میں سے دوسرا امر صغر ہے اِنسان میں صِغر اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن صغرِ انسان کی ماہیّت میں داخل نہیں ہے اسی لیے صِغر، حضرت آدم علیہ السلام وحوّا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو عارض نہیں ہوا ہے یہ دونوں اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لیے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صِغر کو عوارض میں شمار کیا گیا ہے: اور صِغر ابتدائی حالت میں یعنی سمجھ دار ہونے سے پہلے جنون کی مثل ہے تو جو احکام مجنون سے ساقط ہوتے ہیں وہ اس صغیر سے ساقط ہوں گے کیونکہ سمجھ دار ہونے سے پہلے اس کو اپنے نفع ونقصان میں پورا امتیاز حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن صبی جب صبا، کے ادنیٰ درجہ سے اوسط درجہ کی طرف ترقّی کر جائے لیکن عقل کے درجہ کمال تک نہ پہنچے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت اداء آجاتی ہے یعنی اس میں اہلیّت قاصرہ پیدا ہو جاتی ہے اہلیت کاملہ نہیں کیونکہ صِغر کا عذر اس اصابت کے ساتھ ابھی تک باقی ہے جس کے بعد صبی سے وہ احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں یعنی حقوق اللہ تعالیٰ میں سے جیسے نماز و روزہ اور دیگر عبادات اور حدود و کفارات کہ بعض اعذار کی بناء پر بالغ سے بھی ان احکام کے ساقط ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے نیز فی نفسہا ان میں نسخ وتبدیل کے ذریعہ سقوط کا احتمال موجود ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "مایحتمل السقوط" سے اُن احکام سے احتراز کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتے جیسے فریضۂ ایمان حتّٰی کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لائے گا تو وہ بطور فرض ہی شمار ہوگا اور وہ تمام احکام اس بات پر ثابت ہوں گے جو ایمان کی بناء پر دوسرے مؤمنین پر ثابت ہوتے ہیں جیسے اس کے اور اس کی زوجہ مشرکہ کے درمیان تفریق اور اس کا اپنے اقارب مشرکین کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے دوسرے اقارب مسلمین کے درمیان میراث کا جاری ہونا البتّہ صبی عاقل سے اداء ایمان کا الزام ساقط ہے یعنی صبیّ عاقل پر کلمۂ ایمان کی اداء واجب ولازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا یا اس نے بچپن میں کلمہ توڑھا مگر بلوغ کے بعد کلمۂ شہادت کا اعادہ نہیں کیا تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا:

قولہ وجملۃ الامر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قاعدہ کلیہ ذکر کرتے ہیں کہ احکام صبیؔ میں امر کلی یہ

ہے کہ بستی سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں یعنی ارتداد کے علاوہ جملہ عبادات و عقوبات کا بار ذمہ داری اس سے ساقط ہے قولہ و لصحّ منه وله مالا عهدة فيه یعنی جس چیز میں صبیّ کے لیے ضرر نہیں ہے وہ چیز خود صبیّ سے بھی صحیح ہے بایں طور کہ مثلاً ہبہ کو صبیّ خود قبول کرے اور وہ چیز صبیّ کے لیے بھی صحیح ہے بایں طور کہ صبیّ کا ولی اس کی طرف سے ہبہ و صدقہ قبول کرے :۔

قولہ لان الصّباء الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ جس چیز میں صبیّ کے لیے ضرر ہے وہ چیز اس کے لیے کیوں صحیح نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ بچپن اور کم سنی، مرض اور سفر کی طرح طبعاً اور شرعاً اسباب مرحمت (بمعنی بخشودن) سے ہے طبعاً اس لیے کہ ہر طبع سلیم بچوں پر رحم کھاتی ہے اور شرعاً اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم خود بچوں پر رحم اور شفقت فرماتے تھے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشادِ گرامی ہے: "مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا فَلَيْسَ مِنَّا"، لہٰذا صباء کو ہر اس ذمہ داری کے عفو کا سبب قرار دیا گیا ہے جو عفو کا احتمال رکھتی ہے جیسے حدود و کفارات اور عبادات بخلاف اُن احکام کے جو عفو کا احتمال نہیں رکھتے جیسے رِدّت اور حقوق العباد جیسے کسی کے مال کو ضائع کردینے کا ضمان و تاوان اور اپنے اقارب کا نفقہ :۔

قولہ و لھذا الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ جس چیز میں ضرر ہے وہ چیز صبیّ سے معاف ہے جیسے مسئلہ یہ ہے کہ قاتل، مقتول کا وارث نہیں ہوتا ہے لیکن صبیّ اگر اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کردے تو وہ ہمارے نزدیک وہ اس قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی دراصل ایک سزا ہے اور اس میں صبیّ کے لیے ضرر ہے اور یہ ایسا امر ہے جو عذر کی بناء پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو یہاں صباء کو عذر قرار دیا جائے گا اور مورث کی موت کو طبعی موت قرار دیا جائے گا اور صبیّ مذکور میراث سے محروم نہیں ہوگا :۔

قولہ ولا یلزم الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تقریرِ مذکور کی بناء پر صبیّ عاقل کو کفر اور رِق کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہونا چاہیے الجواب صبیّ عاقل رقیق یا صبیّ عاقل کافر یعنی مرتد کا اپنے اقارب مسلمین اور احرار کی میراث سے محروم ہونا یہ کفر اور رِق کی سزاء کے باب سے نہیں ہے حتّٰی کہ تمہارا قول مذکور صحیح ہو بلکہ اس کا میراث سے محروم ہونا میراث کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ یہ رقیق ہو یا اس کا میراث سے محروم ہونا میراث کے سبب یعنی ولایت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ یہ کافر ہو (اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے" وَلَنْ

يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ۝" کیا تم کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ کسی شخص کا عدم نکاح کی بناء پر طلاق کا مالک نہ ہونا یا کسی شخص کا عدم ملکِ رقبہ کی بناء پر عتاق کا مالک نہ ہونا عقوبت و سزا سے شمار نہیں کیا جاتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی صبی مذکور کا میراث سے محروم ہونا سزاء کے طور پر نہیں ہے :

وَاَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰى اَنَّهُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْذُوْرًا اَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِيْ اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَأَتُهُ عُرِضَ عَلٰى اَبِيْهِ وَاُمِّهِ الْاِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاْخِيْرُهُ وَاَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ ؛

ترجمہ :- اور (سماوی عوارض میں سے ایک امر عارض) بلوغ کے بعد عَتَہ (کا پایا جاتا ہے) یہ تمام احکام میں "الصبا مع العقل" کے مثل ہے حتیٰ کہ یہ قول اور فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن جس امر میں کسی شئ کا الزام یا ضرر لازم آئے اُس کے لیے یہ (عتہ) مانع ہے اور تلف کردہ مال کا تاوان لیا جانا (اُس) بارِ ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے (جس کی ہم نفی کر چکے ہیں) کیونکہ تاوان تو تلف کردہ مالِ معصوم کے تلافیٔ نقصان کے پیشِ نظر مشروع ہوا ہے اور مال ضائع کرنے والے کا صبیّ معذور ہونا یا بالغ معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے :؛ اور معتوہ سے خطاب

مرفوع ہے جیسا کہ صبی سے مرفوع ہے اور اس پر دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دوسرے پر ولایت ثابت نہیں ہوتی ہے :: اور جنون اور صغر میں مابہ الامتیاز یہ امر ہے کہ جنون غیر محدود ہے پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کافر کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اور افاقہ تک اسلام کا پیش کرنا مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صغر محدود ہے پس اسلام کے پیش کرنے کو "صبی میں عقل کے ظہور کے وقت تک" مؤخر کرنا واجب ہے :: اور صبی عاقل اور معتوہ عاقل میں کوئی فرق نہیں ہے ::

تقریر و تشریح قولہ واما العتۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سماوی عوارض میں سے تیسرا عارض یعنی عتہ کا ذکر کرتے ہیں اور عتہ وہ عقل میں ایسے خلل اور فتور کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے کہ اس کی بعض باتیں تو عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں مجانین کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں = اور سفیہ ہوتا ہے کہ اس کی باتیں تو عقلمندوں جیسی ہوتی ہیں اور مجانین کی کلام کے بالکل متشابہ نہیں ہوتیں لیکن وہ ان کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے هذا هو الفرق البيّن بين المعتوه والسفيه : تو معتوہ بلوغ کے بعد تمام احکام میں صبی عاقل کی مثل ہے یعنی جس طرح مجنون عدم عقل کے اعتبار سے صبی کے اوّل احوال کے مشابہ ہے اسی طرح معتوہ عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور فتور پائے جانے کے لحاظ سے یہ صبی کے آخر احوال کے مشابہ ہے تو معتوہ کا حکم جمیع احکام میں صبی عاقل کے حکم جیسا ہے حتیٰ کہ عتہ قول و فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادات بجالانا اور اس کا اسلام قبول کرنا اور دوسرے کے مال فروخت کرتے یا اس کے غلام آزاد کرنے یا اس کی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بننا اور ہبہ قبول کرنا سب صحیح ہیں جیسا کہ یہ سب اقوال و افعال صبی عاقل سے صحیح ہیں لیکن جس چیز میں ضرر لازم ہو اس کو عتہ منع کرتا ہے چنانچہ معتوہ کے لیے کسی حال میں اپنی بیوی کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا درست نہیں ہے خواہ ولی کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت سے نہ ہو اور ولی کی اجازت کے بغیر اپنے لیے خرید و فروخت جائز نہیں ہے اسی طرح معتوہ وکیل بالبیع والشراء ہونے کی صورت میں اس سے نقد ثمن اور تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس لینے پر اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اس کو خصومت اور مقدمہ لڑنے کا امر کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان تمام

امور میں معتوہ کے لیے ضرر ہے اور عتہ ضرر کے لیے مانع ہے:

قولہ واما ضمان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب معتوہ اور اسی طرح صبی میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے تو کسی کے مال تلف کر دینے کی صورت میں ان سے تاوان نہیں لینا چاہیے کیونکہ ایجاب ضمان و تاوان میں معتوہ اور صبی کے لیے ضرر ہے **الجواب** تلف کردہ مال کا تاوان لیا جانا اس بار ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے جس کی ہم نفی کر چکے ہیں کیونکہ اس سے مراد وہ چیز ہے جو عقود سے لازم ہو اور تلف کردہ مال کا تاوان اس قبیل سے نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ جس بار ذمہ داری کی ہم نے نفی کی ہے وہ ایسا بار ذمہ داری ہے جو شرح شریف میں عفو کا احتمال رکھتا ہے اور تلف کردہ مال کا ضمان شرح شریف میں عفو کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ تاوان تو تلف کردہ مال معصوم کے نقصان کی تلافی اور اس کے حقوق العباد میں سے ہونے کے پیش نظر مشروع ہوا ہے اور مال تلف کرنے والے کا صبی معذور ہونا یا بالغ معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے کیونکہ محل یعنی مال کی عصمت اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ بندے کو اس کی حاجت ہے کیونکہ بندے کی بقاء اور بندے کے مصالح کے قوام کا اس کے ساتھ تعلق ہے اور صباء اور عتہ کی وجہ سے یہ حاجت زائل نہیں ہوتی پس وہ مال معصوم باقی رہے گا لہٰذا اس کو تلف کرنے کی وجہ سے ضمان و تاوان واجب ہوگا:

قولہ ویوضع عنہ الخ یعنی معتوہ سے احکام الٰہیہ کے بارے خطاب مرتفع ہے جیسا کہ صبی سے خطاب مذکور مرتفع ہے لہٰذا اس پر عبادات کا اداء کرنا واجب نہیں ہے اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوتی ہیں جیسا کہ صبی کے حق میں ہے اسی کو عامۃ متأخرین نے اختیار فرمایا ہے اور القاضی الامام ابوزید رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوں گی کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس سے خطاب صحیح ہے اور عتہ تو بمنزلہ مرض کے ہے بخلاف صبی کے کیونکہ اس سے خطاب مرتفع ہے:

قولہ ویولی علیہ الخ یعنی معتوہ پر دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ صبی پر اس کی عقل کے قصور کی وجہ سے دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اور معتوہ خود دوسرے کا ولی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تو خود اپنے لیے تصرف سے عاجز ہے تو دوسرے کے لیے کیسے تصرف کر سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ولایت میں اصل یہ ہے کہ یہ پہلے خود اس کے حق میں ثابت ہو پھر غیر کی طرف متعدی ہو اور معتوہ کے اپنے حق میں اس کی ولایت ثابت نہیں ہے تو غیر کے لیے اس کی ولایت

کیسے ثابت ہوسکتی ہے:

قولہ وانما یفترق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب جنون کو صباء کے اول احوال کے ساتھ اور عتہ کو صباء کے آخر احوال کے ساتھ لاحق کیا ہے تو اب ان کے درمیان مابہ الامتیاز ذکر فرماتے ہیں کہ جنون اور صغر میں فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے کیونکہ اس کے زوال کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے بخلاف عقل صبی کے کہ اس کے لیے وقت مقرر و متعین ہے کہ عادتاً دس بارہ سال میں اس کو عقل آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی عادت کو اسی طرح جاری کیا ہے۔

قولہ فقیل واذا اسلمت الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "غیر محدود" پر تفریع ہے یعنی جب مجنون کافر کی بیوی مسلمان ہوجائے تو اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا کیونکہ مجنون بنفسہ اس کا صالح نہیں ہے کہ خود اس پر اسلام پیش کیا جائے وہ تو خیر الابوین کے تابع ہے پس اگر ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہوگیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ ان میں جدائی ہوجائے گی اور مجنون کے افاقہ تک اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر نہیں کیا جائے گا کیونکہ مجنون کے افاقہ کا کوئی وقت معین نہیں ہے تو تاخیر کی صورت میں عورت کے حق کا ابطال ہے اور صغر محدود ہے لہٰذا اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ صبی میں اثر عقل کا ظہور ہوجائے بلوغ تک انتظار نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے پس اس سے اباء متحقق ہوسکتا ہے لہٰذا عورت کے حق کو بلوغ صبی تک مؤخر نہیں کیا جاسکتا ہے پس اگر ایک مجوسی نے اپنے ابن صغیر کا نکاح مجوسیہ یا نصرانیہ کے ساتھ کردیا پھر وہ عورت مسلمان ہوگئی اور اس نے فرقت طلب کی تو اب اسلام نہ صبی پر اور نہ اس کے ابوین پر پیش کیا جائے گا بلکہ مہلت دی جائے گی حتیٰ کہ صبی سمجھدار ہوجائے اب اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر صبی عاقل مسلمان ہوگیا تو ان کا نکاح باقی ہے ورنہ ان کے درمیان جدائی ہوجائے گی اور یہ اس لیے کہ صغیر کی عقل کے ظہور کا وقت متعین ہے اور جنون کے زوائل کا کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ یہ فرق تو جنون اور صغر کے درمیان تھا باقی صبی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی عتہ اور صبا کے آخر احوال میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا صبی عاقل اور معتوہ کے درمیان فی الحال اسلام پیش کرنے کے وجوب میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ ان کے درمیان دیگر احکام کے بارے کوئی فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر معتوہ کافر کی بیوی مسلمان ہوگئی تو فی الحال معتوہ کافر پر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صبی عاقل کافر پر اس کی بیوی کے مسلمان ہونے کے وقت فی الحال اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو ان کے درمیان نکاح برقرار رہے گا ورنہ ان کے درمیان تفریق کردی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کافر کے اباء کے وقت اس کے اور اس کی

بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے کیونکہ معتوہ کا اسلام صحیح ہے جس طرح کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے معتوہ کو عاقل کی قید سے مقید کیا ہے کہ یہاں یہ وہم نہ کیا جائے کہ معتوہ سے مراد مجنون ہے کیونکہ اسم معتوہ کبھی کبھی مجنون پر بولا جاتا ہے ؛

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِي حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ سَلَامَ النَّاسِيْ لِمَا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا ؛

ترجمہ : اور ایک عارض نسیان ہے اور وہ حقوق اللہ تعالیٰ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب طاعت میں اُس کا غلبہ ہو بایں حیثیت کہ طاعت کو لازم ہو جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں نسیان ہے تو اس کو اسبابِ عفو سے شمار کیا گیا ہے کیونکہ وہ صاحبِ حق کی طرف سے پیدا ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے "کیونکہ حقوق العباد میں نسیان اسبابِ عفو سے شمار نہیں کیا گیا ہے" اور اسی بناء پر کہ نسیانِ غالب کو حقوق اللہ تعالیٰ میں عذر شمار کیا گیا ہے) ہم نے کہا ہے کہ ناسی کا سلام (قعدۂ اُولیٰ میں) بوجہ کثرتِ تسلیم کے نماز کو قطع نہیں کرتا ہے بخلاف کلام کے کیونکہ نمازی کی حالت اُس کو یاد دلانے والی موجود ہے پس نسیاناً کلام کا غلبہ نہیں ہوتا ہے

تقریر و تشریح قولہ واما النسیان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے چوتھے عارض یعنی نسیان کا بیان فرماتے ہیں اور نسیان " وہ انسان کا بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ امور سے جاہل اور بے خبر

ہو جانا در انحالیکہ وہ دوسرے بہت سارے امور کا علم رکھتا ہو" اس تعریف میں آفت کی قید سے جنون سے احتراز ہے کیونکہ یہ ایک آفت ہے اور" بہت سارے امور کے علم" کی قید سے نیند اور بے ہوشی سے احتراز ہے کیونکہ ان دونوں حالتوں میں کسی امر کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے اور بعض حضرات نے نسیان کی یہ تعریف کی ہے "کہ نسیان فوتِ ذکر کے بطلان کا نام ہے"

وھٰذا اوضح ماقیل نسیان حقوق اللہ تعالیٰ میں نہ نفسِ وجوب کے منافی ہے اور نہ وجوبِ ادائے لہٰذا ناسی کے ذمہ سے نسیان کی وجہ سے نماز اور روزہ ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ان کی قضاء لازم ہے لیکن نسیان جب غالب ہو بایں حیثیت کہ غالباً طاعت اس سے خالی نہ ہو جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں بھول ہے کیونکہ دونوں میں نسیان غالب ہے روزہ میں تو اس لیے کہ روزہ کی حالت میں طبعی طور پر کھانے پینے کی جانب میلان ہوتا رہتا ہے جس کی بناء پر اکثر دفعہ روزہ بھول جاتا ہے اس لیے اس کے حق میں بھول معاف ہے لہٰذا بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ذبح کے وقت عموماً ذبح کرنے والے پر ایسی حالت اور خوف طاری ہوتا ہے جس سے طبیعت کو تنفر و بیزاری ہوتی ہے اور حالت دگر گوں ہو جاتی ہے بنا بریں اکثر اوقات اس موقعہ پر بسم اللہ کہنے سے غفلت ہو جاتی ہے اس لیے ہمارے نزدیک وقتِ ذبح نسیان کو معاف رکھا گیا ہے اور ذبح کو صحیح قرار دیا گیا ہے : کیونکہ نسیان صاحب حق کی طرف سے پیدا ہوا ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے تو یہ خاص طور پر حقوق اللہ تعالیٰ میں عفو کا سبب ہوگا بخلاف حقوق العباد کے کیونکہ ان میں نسیان کو سببِ عفو قرار نہیں دیا گیا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے بھول کر کسی انسان کا مال تلف کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہے کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحبِ مال کے صنع سے پیدا نہیں ہوا ہے لہٰذا متلِف کا فعل صاحب مال کے حق میں عفو قرار نہیں دیا جائے گا فائدہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول" جعل" "اذا" کا جواب ہے اور جملہ لکن کی خبر ہے اور" اعترض" اِنّ کی خبر ہے اور کلمہ من" اعترض" کے متعلق ہے :

قولہ وعلیٰ ھٰذا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ حقوق اللہ تعالیٰ میں" نسیان غالب عذر شمار کیا گیا ہے" کہ جب نمازی بھول کر دو رکعتوں پر یہ گمان کر کے کہ وہ قعدہ اخیرہ میں ہے سلام پھیر دے بایں وجہ کہ نمازی اس حالت میں کثرت سے سلام پھیرتا رہتا ہے تو سلام مذکور نماز کو قطع نہیں کرتا ہے کیونکہ قعدہ محل سلام ہے اور نمازی کے لیے کوئی ایسی ہیئت نہیں ہے جو اس کو یاد دلائے کہ یہ قعدہ اولیٰ ہے یا اخیرہ پس یہ بھول روزہ میں بھول کی طرح ہو گئی لہٰذا اس کو معاف کر دیا گیا ہے بخلاف کلام فی الصلوٰۃ کے اس حیثیت سے کہ اس کو معاف قرار نہیں دیا گیا ہے

کیونکہ نمازی کی ہیئت یاد دلانے والی ہے جب اِس کی طرف نظر کرے گا تو یہ نسیان سے مانع ہوگی پس نماز میں ناسیًا وقوعِ کلام غالب واکثر نہیں ہے کیونکہ حالتِ نماز ایسی ہیئت ہے جو نسیان کی یاد دلاتی ہے لہٰذا نماز میں کلام کا وقوع غفلت و تقصیر کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا ہمارے نزدیک یہ معاف نہیں ہے تو نماز میں بھول کر کے کلام کرنا نماز کو فاسد کر دیتا ہے ؛

وَاَمَّا النَّوْمُ فَعِجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاْخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِيْ صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِيْ فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِيْ كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ اِمْتِدَادُهٗ فِيْ حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً ؛

ترجمہ : اور ایک عارض نوم ہے پس وہ اِستعمالِ قدرت سے ایک طرح کا عجز ہے (اور اُس عجز کی صفت یہ ہے کہ) وہ اختیار کے منافی ہے پس وہ خطاب بالاداء کی تاخیر کو واجب کرتا ہے اور نائم کی عبارات، طلاق وعتاق اور اسلام و ردّت کے بارے میں اصلًا باطل ہوتی ہیں اور نماز کے اندر نائم کے قرأت پڑھنے اور کلام کرنے کے ساتھ کوئی حکم متعلّق نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح نائم کے اپنی نماز میں بلند آواز سے ہنسنے کے ساتھ کوئی حکم متعلّق نہیں ہوتا ہے اور یہی مذہب مختار ہے ؛ اور ایک عارض اِغماء ہے اور وہ فوتِ اختیار اور فوتِ استعمالِ قدرت میں نوم کی طرح ہے حتّٰی کہ یہ صحتِ عبارات کے لیے مانع ہے بلکہ وہ نیند سے بڑھ کر ہے کیونکہ نیند فترتِ اصلیّہ ہے اور اِغماء (بے ہوشی) ایسا عارض یعنی غیر طبعی اَمر ہے جو

قوّت کے اصلاً منافی ہے اور اسی لیے اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضوء ہے اور وہ بِناء کے لیے مانع ہے اور خاص طور پر نماز کے حق میں اُس کا امتداد معتبر ہے ؛؛

تقریر وتشریح قولہ واما النوم : مصنف رحمۂ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے پانچویں عارض یعنی نوم کا بیان فرماتے ہیں اور نوم وہ فترتِ طبیعۃ ہے جو انسان میں اُس کے اختیار کے بغیر پیدا ہوتی ہے اور وہ انسان کے حواس ظاہرہ و باطنہ کے لیے ان کے سلامت ہونے کے باوجود عمل سے مانع ہوتی ہے اور عقل ہونے کے باوجود انسان کے لیے اس کے استعمال سے مانع ہوتی ہے ؛؛

قولہ فعجز عن استعمال القدرۃ الخ - مصنف رحمۂ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نوم وہ انسان کا اپنی قدرت کے استعمال سے ایک طرح کا ایسا عجز ہے جو اختیار کے منافی ہے پس وہ خطاب باداء الاحکام کی تاخیر کو واجب کرتا ہے یعنی یہ تاخیر عمل کے حق میں ہے اور اس کے ذمّہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بیدار ہوجائے اور حقیقۃً اداء کرلے اور اگر بیدار نہ ہو تو اس کے خلف یعنی قضاء کو بجالائے کیونکہ نوم عادۃ کامل دن اور رات ممتد نہیں ہوتا ہے لہٰذا اہلیت میں عدم خلل کی بناء پر اس کے ذمّہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے ذمّہ سے نفسِ وجوب کے عدم سقوط پر حضور اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے اس ارشاد سے استدلال کیا جاتا ہے " فَاِذَا رَقَدَ اَحَدُکُمْ عَنِ الصَّلٰوۃِ اَوْ نَسِیَھَا ثُمَّ فَزِعَ اِلَیْھَا فَلْیُصَلِّھَا کَمَا کَانَ یُصَلِّیْھَا لِوَقْتِھَا رواہ مالک " ؛؛

قولہ وبطلت عباراتہ الخ : مصنف رحمۂ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول " وھو ینافی الاختیار " پر تفریع ذکر کرتے ہیں یعنی جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کا اختیار باطل ہوگیا تو اس کی وہ عبارات بھی باطل قرار پائیں گی جو اختیار پر مبنی ہوتی ہیں لہٰذا اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دی یا غلام آزاد کیا یا کلمۂ ایمان پڑھا یا کفری کلمات کہے تو ان میں کسی بات پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا اور اسی طرح نماز کے اندر سونے کی حالت میں قرائت کرنے اور کلام کرنے اور بلند آواز سے ہنسنے پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا پس اگر نماز میں سوتے ہوئے قرائت کی تو فریضۂ قرائت اداء نہیں ہوگا لہٰذا اُس کی نماز صحیح نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے کلام کیا تو اس کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے قہقہہ لگایا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لہٰذا اس کی وجہ سے اُس کی

نماز فاسد نہیں ہوگی اور نہ اس کا وضوء ٹوٹے گا اور یہی مذہب مختار ہے؛ اور حاکم ابو محمد الکفنی فرماتے ہیں کہ قہقہہ کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی اور اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ امر نص سے ثابت ہے کہ رکوع اور سجود والی نماز میں قہقہہ حدث ہے اور وہ نماز مذکور میں پایا گیا ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ قہقہہ نوم کی حالت میں ہو یا بیداری کی حالت میں کیا تجھے اس بات کا علم نہیں ہے کہ احتلام سے غسل واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ شہوت سے بیداری کی حالت میں انزال ہونے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اور اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ مستیقظ کی نماز فاسد ہوتی ہے؛ وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا وللعلماء في هذه المسئلة اقوال اخرى تركناها خوفا للتطويل؛

قوله والاغماء: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے چھٹا عارض یعنی اغماء کا بیان فرماتے ہیں اور اغماء وہ ایک قسم کے مرض اور زوالِ قوت کو کہتے ہیں جس سے قوای مدرکہ اور محرکہٴ انسانی ضعیف اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی ہے بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور اغماء (بے ہوشی) فوت اختیار و فوت استعمالِ قدرت میں نیند کے مثل ہے بلکہ اس امر میں نیند سے بڑھ کر ہے کیونکہ نوم تو حالتِ طبعیہ کثیرۃ الوقوع ہے حتیٰ کہ اطباء نے نوم کو حیوان کی ضروریات میں سے شمار کیا ہے بخلاف اغماء کے کیونکہ اغماء تو ایک قسم کا مرض ہے اس میں فوتِ اختیار اور فوتِ استعمال قدرت نوم کی بنسبت اشد ہے؛ حتیٰ کہ اغماء، نوم کی طرح صحتِ عبارات کیلئے مانع ہے؛

قوله وهو اشد منه الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اغماء اور نوم کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ اغماء، نوم سے بڑھ کر ہے کیونکہ نوم فترت طبعیہ ہے بایں حیثیت کہ ہر تندرست انسان صاحب نوم ہوتا ہے اور اغماء غیر طبعی امر ہے جو قوت کے اصلاً منافی ہوتا ہے بایں حیثیت کہ یہ کثیر افرادِ انسانی کو پوری زندگی میں عارض نہیں ہوتا ہے اور نوم اگرچہ اس اعتبار سے امر عارض ہے کہ یہ معنی انسانیت سے زائد ہے لیکن جب یہ ہر انسان کی ضرورت ٹھہر تو یہ امر غیر عارض شمار ہوا؛

قوله ولهذا الخ: یعنی اس لیے کہ اغماء، نوم سے اشد ہے یہ ہر حالت میں ناقضِ وضوء ہے چاہے بے ہوش شخص کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع میں ہو یا سجدہ میں کروٹ پر لیٹا ہوا ہو یا ٹیک لگائے ہوئے ہو بہر صورت اغماء ناقض وضوء ہے بخلاف نوم کے کہ یہ صرف لیٹنے یا ٹیک لگانے کی حالت میں ناقضِ وضوء ہے، قیام وقعود اور رکوع وسجود کی حالت میں ناقض وضوء نہیں ہے؛

قولہ ومنع البناء الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے اِغماء اور نوم میں ایک اور فرق بیان کرتے ہیں کہ اگر نماز میں مصلّی کا وضوء اغماء کی وجہ سے ٹوٹ گیا تو اِفاقہ کے بعد اس نماز پر بناء جائز نہیں ہے اِغماء قلیل ہو یا کثیر بخلاف اس کے کہ جب نماز میں مصلّی کا وضوء نوم کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو اِس نماز پر بناء جائز ہے کیونکہ جو نصّ بناء کے متعلّق وارد ہُوئی ہے وہ نصّ اُس حدث کے بارے میں وارد ہُوئی ہے جو غالب الوقوع ہو جیسے رعاف وقیئی وغیرہ لہٰذا اغماء کو نوم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا:

قولہ واعتبار امتدادہ الخ اِغماء کے امتداد وعدمِ امتداد کے مسئلہ کو سمجھنے کے لیے اس بیان کو مدِّنظر رکھیں کہ نماز کے حق میں اِغماء کا امتداد شیخین رحمہا اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن رات گھنٹوں کے اعتبار سے ہے اور حضرت امام محمد رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن رات نماز کے اعتبار سے ہے اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک نماز کا پورا وقت ہے پس اگر ایک شخص پر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوشی طاری رہے تو اُس پر اُن فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے اور روزہ کے بارے میں اغماء کے امتداد کا اعتبار نہیں ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کے قول " خاصۃً " کا چنانچہ اگر کوئی شخص پورا مہینۂ رمضان بے ہوش رہے اور ماہِ رمضان ختم ہونے کے بعد ہوش میں آئے تو اس پر روزوں کی قضاء واجب ہے اور اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں اِغماء کا امتداد معتبر نہیں ہے کیونکہ صوم میں اِغماء کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے پس زکوٰۃ میں اِغماء کا امتداد جو سال بھر کو محیط ہو بطریق اولیٰ شاذ و نادر ہوگا لہٰذا زکوٰۃ کے ساقط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ نوم کے خلاف ہے بایں حیثیت کہ نوم کے امتداد کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں ہے، پس اِغماء جب ممتد نہ ہو تو یہ وجوبِ قضاءِ صلوٰۃ میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا اور جب ممتد ہو تو جنون اور صِغر کے ساتھ ملحق ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس تو یہ ہے کہ صلوٰۃ اغماء کی وجہ سے ساقط نہ ہو خواہ اِغماء ممتد ہو یا ممتد نہ ہو لیکن ہم بذریعہ استحسان اِغماء کے امتداد اور عدمِ امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر چار نمازوں تک بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے اِفاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء کی اور حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ایک دن رات بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے افاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء کی اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے اِفاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کی پس ان آثار سے یہ امر ثابت ہوگیا کہ جب اِغماء ایک دن رات سے زیادہ

ہو تو فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے اور اگر اغماء ایک دن رات ہو یا اس سے کم تو فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب ہے: اللّٰھم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولمن سعی ونظر فیہ ولجمیع المسلمین والمسلمات برحمتك یا ارحم الرّاحمین:

وَامَّا الرِّقُّ فَهُوَ عِجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْاَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيْ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهٗ عَبْدُ فُلَانٍ اَنَّهٗ يُجْعَلُ عَبْدًا فِيْ شَهَادَاتِهٖ وَفِيْ جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهٗ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى الْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأْ اِنْفِعَالُهٗ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ الْاِعْتَاقُ اِزَالَةٌ لِلْمِلْكِ مُتَجَزِّئٌ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهٖ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهٗ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ:

ترجمہ: اور ایک عارض رقّ ہے پس وہ ایک عجز حکمی ہے جو درحقیقت کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہوا ہے لیکن وہ حالتِ بقاء میں امورِ شرعیہ میں سے ایک امرِ شرعی ہوگیا ہے: اس رقّ اور غلامی کی وجہ سے انسان اس امر کے قابل

ہوجاتا ہے کہ یہ محل مملوکیّت بنے اور اس سے خدمت لی جائے؛ اور رِقّ ایک ایسا وصف ہے جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تو حضرت امام محمّد رحمۃ اللہ تعالیٰ عنہ نے جامع کبیر میں مجہول النسب شخص کے بارے فرمایا ہے کہ جب وہ یہ اقرار کرے کہ اُس کا نصف فلاں شخص کا غلام ہے تو اُس کو اُس کی شہادت میں اور اُس کے جمیع احکام میں کامل غلام قرار دیا جائے گا اور اسی طرح عتق جو کہ رِق کی ضد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمّد رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اعتاق تجزی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اِعتاق ازالۂ ملک ہے اور مِلک تجزی کو قبول کرتی ہے (اور) محل سے کل مِلک کے سقوط کے ساتھ ایک ایسا حکم (یعنی عتق) متعلّق ہوتا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب مِلک کا بعض ساقط ہوگیا تو علّت کی ایک جزء پائی گئی تو عتق اس علّت کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور ازالۂ مِلک اداءِ صلوٰۃ کی اباحت کے لیے وضوء کے اعضاء کے دھونے اور تحریم کے لیے اعدادِ طلاق کی طرح ہوگیا ہے ::

تقریر و تشریح قولہ واَمّا الرّق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے ساتواں عارض یعنی رِق کا بیان فرماتے ہیں اور رِقّ کا لغوی معنیٰ ضعف ہے اسی معنیٰ کی بناء پر کہا جاتا ہے "ثوب رقیق" ای ضعیف النسج اور اسی سے "رِقّۃ القلب" ہے اور شرع شریف میں رِق "عجز حکمی" کو کہتے ہیں یعنی شارع نے اس کو اُس چیز کا مالک اور اہل قرار نہیں دیا ہے جس چیز کا آزاد شخص مالک اور اہل ہوتا ہے جیسے شہادت، قضا، ولایت اور ان کی مثل دیگر تصرفات :: اور رق اپنی اصل وضع اور ابتداء میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے باین معنیٰ کہ یہ کُفر کی سزا ہے کہ جب کفّار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت کو باعثِ ننگ و عار سمجھا اور اللہ تعالیٰ کے سواء بتوں وغیرہ کو اپنا اِلٰہ بنا لیا اور دلائلِ توحید میں غور و فکر نہ کیا اس طرح انہوں نے اپنے نفوس کو بہائم اور جمادات کے ساتھ لاحق کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو دُنیا میں اپنے مسلمان بندوں کا غلام بنا دیا درانحالیکہ وہ مسلمانوں کے لیے محلِ مملوکیّت اور نشانۂ خدمت گاری ہوتے اور رِقّ یعنی غلام ہونا ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہوتا ہے اور یہ رِقّ اِنتہاءً و بقاءً بندوں کا حق ہے باین معنیٰ کہ شارع نے اس کو مِلک قرار دیا ہے قطع نظر اس امر کے کہ یہ عقوبت اور جزاء ہے حتّٰی کہ یہ مملوک رہتا ہے اگرچہ وہ اس کے بعد مسلمان ہی ہوجائے اور متقی و ولی کامل ہی بن جائے اور جب تک وہ آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک رِق

اور غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے جیسے خراج اولاً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو کوئی مسلمان ہی خرید لے تب بھی یہ اس زمین پر علی حالہٖ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہے:

قولہ فھو عجز حکمی الخ: یعنی رق کے عجز حکمی ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ امر غیر حسی ہے جو کہ حکم شرع سے ثابت ہوتا ہے پس رقیق کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہوتا ہے اگرچہ بظاہر وہ آزاد شخص سے بھی زیادہ طاقتور ہو: تنبیہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "فھو عجز حکمی" رق کی حد نہیں ہے یعنی صرف یہی جملہ رق کی حد نہیں ہے بلکہ اس کی حد مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "عرضۃ للتملیک" تک ہے لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ بہت سارے انسان بحکم شرعی غیر کے مال میں تصرف سے عاجز ہوتے ہیں حالانکہ وہ رقیق نہیں ہوتے ہیں تو ان میں عجز حکمی پایا جاتا ہے اور ان میں رق نہیں ہے:

قولہ بہ یصیر المرء عرضۃ الخ: یعنی انسان رق کی وجہ سے محل مملوکیت اور نشانۂ خدمت گاری بن جاتا ہے: "عُرْضَۃٌ" بروزن "غُرْفَۃٌ" عرض سے ماخوذ ہے کہا جاتا ہے "فَلَانٌ جُعِلَ عُرْضَۃً لِلْبَلَاءِ" یعنی فلاں شخص تو بلا و مصیبت کے لیے مقرر و معین ہے تاکہ بلا و مصیبت اس کو عارض ہوتی رہے:

قولہ وھو وصف الخ: یعنی رق ایسا وصف ہے جو تجزی کا قابل نہیں ہے نہ حالتِ ثبوت میں اور نہ حالتِ زوال میں کیونکہ رق کفر کا اثر اور قہر کا نتیجہ ہے لہٰذا انسان کے بعض حصہ کا غلام اور بعض کا آزاد ہونا درست نہیں ہے بخلاف اُس ملک کے جو اس کو لازم اور اس پر مترتب ہوتی ہے کیونکہ وہ حق العبد ہے اس لیے وہ ثبوت و زوال دونوں حالتوں میں تجزی و تقسیم کے لیے قابل ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخصوں کے پاس فروخت کرے تو بالاجماع یہ بیع درست ہے اور اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو نصف ثانی بالاجماع اس کی ملک میں رہے گا: اور ملک، رق سے عام ہے کیونکہ ملک، انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ثابت ہوتی ہے جبکہ غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے:

قولہ فقد قال محمدؒ الخ: یعنی حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے جامع کبیر میں اس مسئلہ مذکورہ کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ "رق کا متجزی نہ ہونا اصحابِ ثلاثہ کا مذہب ہے اس میں کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے پس رق کے غیر متجزی ہونے پر اجماع ہوا: وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مجہول النسب جب اقرار کرے کہ میرا نصف فلاں شخص کا غلام ہے تو اس کو اس کے اقرار کی بناء پر شہادت علی الغیر میں عبد کامل قرار دیا جائے گا بایں حیثیت کہ اس کی شہادت علی الغیر کو رقیق کامل کی شہادت

کی طرح قرار دیا جائے گا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ اس کے اقرار کی بناء پر جو رق ثابت ہوا ہے وہ کامل اور غیر متجزی ہے کیونکہ یہ رق متجزی ہوتا تو وہ اپنی مثل کے ساتھ مل کر شہادت میں بمنزلہ حر واحد کے ہوتا جیسا کہ دو عورتیں، شہادت میں بمنزلہ رجل واحد کے ہوتی ہیں اور اسی طرح وہ جمیع احکام میں عبد کامل متصور ہو گا جیسے حدود و ارث و حج و زکوٰۃ: لیکن المقرلہ کے لیے ملک صرف نصف میں ثابت ہو گی کیونکہ ملک بالاتفاق تجزی کی قابل ہے جیسا کہ رق اور عتق بالاتفاق تجزی کے قابل نہیں ہیں:

قولہ وکذلک العتق الخ: یعنی جس طرح رق تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی طرح عتق جو کہ رق کی ضد ہے تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تقریر المقام یہ ہے کہ رق متجزی نہیں ہوتا کما عرفت اور اس کی ضد یعنی عتق بھی متجزی نہیں ہوتا ہے کیونکہ عتق، شرع شریف میں اس "قوتِ حکمیہ" کو کہتے ہیں جس کے ساتھ انسان، مالکیت اور شہادت اور ولایت کا اہل قرار پاتا ہے اور اس جیسی قوت کا ثبوت انسان کے بعض حصہ میں سوائے بعض حصہ کے متصور نہیں ہو سکتا ہے تو جس طرح رق اور عتق کے غیر متجزی ہونے پر اتفاق واقع ہوا ہے اسی طرح ملک مطلق للتصرف کے متجزی ہونے پر اتفاق واقع ہوا ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخصوں کے ہاں فروخت کرے تو بالاجماع یہ بیع درست ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملک ثابت ہو گی اور اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو نصف ثانی بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا: لیکن انہوں نے اعتاق (جو کہ فعل معتق ہے) کی تجزئی میں اختلاف کیا ہے جیسا کہ اس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وقال ابو یوسف ومحمد الخ" سے بیان فرمایا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اعتاق بھی تجزی قبول نہیں کرتا کیونکہ اعتاق، اثباتِ عتق کو کہتے ہیں تو عتق، اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے پس اگر اعتاق کو متجزی تسلیم کیا جائے اور کوئی شخص بعض غلام کو آزاد کر دے تو پھر عتق یا کل غلام میں ثابت ہو گا جس سے لازم آئے گا کہ اثر بغیر مؤثر کے پایا جائے یا سرے سے عتق ثابت ہی نہ ہو گا تو اس صورت پر لازم آئے گا کہ مؤثر موجود ہو اور اثر ثابت نہ ہو اور یا عتق بعض غلام میں ثابت ہو گا تو اس صورت میں عتق میں تجزئ ثابت ہو گی اور یہ کل احتمالات باطل ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ اعتاق بھی متجزی نہیں ہوتا ہے: اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اعتاق متجزی ہوتا ہے اور اس کا متجزی ہونا عتق کے متجزی ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ اعتاق کا معنی ہے ازالہ ملک اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو ضروری طور پر ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اور اعتاق، رق ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو بایں وجہ کہ آزاد کرنے والا تو خالص اپنے ہی حق میں تصرف کرنے کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو کہ

تجزی کا احتمال رکھتی ہے رق یا عتق میں کسی قسم کے تصرف کا اُسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ ایک علیحدہ امر ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رق زائل ہوجاتا ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہوجاتا ہے جیسے اپنے قریبی کو خریدنا بواسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے ؛

قولہ تعلق بسقوط الخ: مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے استدلال کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیتے ہیں انہوں نے فرمایا تھا کہ عتق، اعتاق کا اثر ہے اور عتق کے متجزی نہ ہونے کی بناء پر اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عتق، اعتاقِ کامل کا اثر ہے مطلق اعتاق کا اثر نہیں ہے لہٰذا کل غلام کے آزاد کرنے پر عتق متحقق ہوگا اگر نصف غلام آزاد کردے تو نصف آزاد نہیں ہوگا اور جب دوسرے نصف کو بھی آزاد کر دے گا تو تب عتق آئے گا نصف اعتاق جزو علت ہے اور جزو علت سے معلول نہیں آتا معلول تب آئے گا جب پوری علت پائی جائے گی لہٰذا اعتاق متجزی ہوسکتا ہے اور عتق، اعتاق کا تب اثر بنے گا جب کل غلام آزاد ہوجائے گا ؛

قولہ وصار کغسل اعضاء الوضوء الخ: مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ مسئلہ مذکورہ کی ایک مثال سے توضیح فرماتے ہیں کہ جس طرح اداءِ صلوٰۃ کی اباحت کے لیے وضوء کے اعضاء کا دھونا ہے" کہ اس میں اعضاء کا دھونا متجزی ہے حتیٰ کہ جو شخص اپنے چہرے اور اپنے ہاتھوں کو دھوئے تو ان دونوں سے حدث زائل ہوجاتا ہے اور ان کے لیے طہارت ثابت ہوجاتی ہے لیکن اباحتِ صلوٰۃ جو کہ غیر متجزی ہے ثابت نہیں ہوتی ہے جب تک کہ تمام اعضاءِ وضوء کو نہ دھوئے ؛ اسی طرح ازالۂ ملک جو کہ متجزی ہے یہ ثبوتِ عتق کے لیے علت ہے جو کہ غیر متجزی ہے تو جب تک کامل ازالۂ ملک نہ پایا جائے گا عتق نہیں پایا جائے گا ؛

قولہ وکاعدادِ الطلاق الخ: مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری مثال سے مسئلہ مذکورہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ جس طرح اعدادِ طلاق تو متجزی ہیں اور ان کے ساتھ جس حرمتِ غلیظہ کا تعلق ہوتا ہے وہ غیر متجزی ہے حتیٰ کہ ایک شخص اگر اپنی بیوی کو ایک طلاق یا دو طلاق دے تو طلاق ثابت ہوجائے گی لیکن حرمتِ غلیظہ ثابت نہیں ہوگی حرمتِ غلیظہ تب ثابت ہوگی جب کمالِ عدد پایا جائے گا اسی طرح ازالۂ ملک جو کہ متجزی ہے یہ ثبوت عتق کے لیے علت ہے جو کہ غیر متجزی ہے تو جب تک کامل ازالۂ ملک نہ پایا جائے گا عتق نہیں پایا جائے گا ؛ واللہ اعلم بالصّواب۔

وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّي وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ

وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِأَنَّهَا لِلْمَوْلَى إِلَّا فِيمَا اسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ وَالرِّقُّ لَا يُنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتَّى أَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكِحُ الْعَبْدُ امْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْأَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتَنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيمَةُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مِلْكِهِ فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِي أَحَدِ ضَرْبَيِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تَتَنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْأُنُوثَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَأْذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلَى يَخْلُفُهُ فِيمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ؛

ترجمہ: اور یہ رقیت مال کے مالک ہونے کے منافی ہے کیونکہ خود اس رقیق میں صفتِ مملوکیت موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے حتّٰی کہ غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہیں ہوں گے اور نہ ان دونوں سے اسلام

کا فرضِ حج ادا کرنا صحیح ہوگا کیونکہ بذاتِ خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے اور وہ قدرت منافع بدنیہ ہیں اور
عبادات بدنیہ یعنی نماز و روزہ کی ادائیگی کے علاوہ ان کے ہر قسم کے منافع کا مالک مولیٰ ہے البتہ رقیق ہونا غیر مال کے
مالک ہونے کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور دم اور حیات ہے اور رقیق ہونا اُن کمالات کے حاصل ہونے کے
منافی ہے جن کو اُن کرامات و اعزازات کی اہلیت میں دخل ہے جو بشر کے لیے دُنیا میں موضوعہ ہیں جیسے ذمہ داری
اور ولایت اور حلت حتّٰی کہ رقیق کا ذمہ اِس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہوگیا ہے پس اس کا ذمہ بنفسہا دین کا احتمال
نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملایا جائے گا، اور اسی طرح حلّت بھی رِق کی وجہ سے نصف ہوگی
حتّٰی کہ غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور لونڈی دو طلاقوں سے مغلظہ ہوجائے گی اور علّت اور قَسَم اور حد
نصف ہوگی اور غلام کے نفس کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام تصرف فی المال اور استحقاق الید علی المال کا تو اہل ہے مگر مال کی ملک
کا اہل نہیں ہے لہٰذا مالکیّت کی دو قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان کی وجہ سے غلام کے دم کا بدل یعنی دیت ضروری طور پر
آزاد مرد کی دیت سے کم ہوگی جیسا کہ عورت میں مالکیّت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے معدوم ہونے کی وجہ سے
اس کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے اور غلام کا تصرف فی المال کا اہل ہونا ہمارا مذہب ہے کیونکہ عبد ماذون بطریقِ
اصالت کے اپنے لیے تصرف کرتا ہے اور اُس کے لیے تصرف کا حکمِ اصلی (یعنی مِلکِ ید) ثابت ہوگا اور مولیٰ،
عبد ماذون کا اُس چیز میں قائم مقام ہے جو کہ زوائد میں سے ہے اور وہ مِلک مشروع یعنی مِلکِ رقبہ ہے کیونکہ مِلک رقبہ
مِلکِ ید کا وسیلہ ہے :

تقریر و تشریح قولہ وھٰذا الرق الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ جب مشائخ کے اختلاف کے بیان سے فارغ
ہوئے تو اب رِق کے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ وہ رِق جس کے متعلق ہماری گفتگو ہو رہی ہے وہ مال کے
مالک ہونے کے منافی ہے کیونکہ خود اس رقیق میں مملوک ہونے کی صفت موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے
یعنی غلام مال کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود مالیت کے اعتبار سے نہ کہ انسانیت کے اعتبار سے اپنے مولیٰ کا مملوک
اور اُس کا مال ہے اور وصفِ مملوکیّت، وصفِ مالکیّت کی ضد ہے لہٰذا یہ دونوں ایک شخص میں ایک جہت سے جمع
نہیں ہو سکتیں "وفیہ بحث" کیونکہ یہ ممکن ہے کہ یہ دونوں ایک شخص میں دو جہتوں سے جمع ہو جائیں مملوکیّت، مالیت کی

حیثیّت سے اور مالکیّت آدمیّت کی حیثیّت جمع ہوں فافہم : تنبیہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اسم اشارہ " ہٰذا الرق" سے " نکاح" سے احتراز کیا ہے کیونکہ نکاح کو بھی اگرچہ رِق کہا جاتا ہے لیکن یہ مالکیّتِ مال کے منافی نہیں ہے :

قولہ حتی لا یملك الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ رقیق ہونا مال کے مالک ہونے کے منافی ہے لہٰذا غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہیں ہوں گے اگرچہ ان کو مولیٰ کی طرف سے اس کا اذن بھی مل جائے اور تسرّی کا معنیٰ سُرِّیہ رکھنا ہے اور سُرِّیہ اُس لونڈی کو کہتے ہیں جسے خاص طور پر وطی کے لیے خرید کر گھر میں رکھا جائے: اس حکم میں اگرچہ مدبّر بھی داخل ہے تاہم مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مکاتب کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ عقدِ کتابت کی وجہ سے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک یعنی باعتبار قبضہ کے مالک ہو جاتا ہے اس لیے اس کے متعلق تسرّی جائز ہونے کے شبہ کی گنجائش تھی تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صراحۃً مکاتب کا ذکر فرما کر اس شبہ کا ازالہ کر دیا جس سے مدبر کے لیے تسرّی کا عدمِ جواز بطریقِ اولیٰ معلوم ہو گیا :

قولہ ولا تصح منہما الخ: یعنی غلام اور مکاتب سے وہ حج بھی اداء کرنا صحیح نہیں ہوگا جو ان پر بسبب اسلام کے فرض ہوا ہے حتیٰ کہ اگر وہ حج اداء کر لیں تو ان کا یہ حج بطور نفل کے اداء ہوگا اگرچہ ان کے مولیٰ نے ان کو حج اداء کرنے کی اجازت دے دی ہو کیونکہ ان میں اصلِ قدرت ہی نہیں ہے اور قدرت اور استطاعت وجوبِ حج کے شرائط میں سے ہے اور رقیق کے لیے تو اصلاً قدرت نہیں ہے کیونکہ قدرت تو منافع بدنیہ کے ساتھ ہوتی ہے اور منافع بدنیہ تو تمام کے تمام اس کے مولیٰ کے لیے ہیں :

قولہ الا فیما استثنی علیہ الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ نماز اور روزہ کی ادائیگی ان دونوں سے صحیح ہے حالانکہ یہ بھی تو منافع بدنیہ سے ہیں **الجواب** عبادات بدنیہ جیسے نماز اور روزہ مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہ قدرت جس سے فرضی نماز اور فرضی روزہ حاصل ہوتے ہیں وہ بالاجماع مولیٰ کے لیے نہیں ہے: باقی حج کے بارے فقیر کا حکم غلام کے حکم جیسا نہیں ہے فقیر اگر حج اداء کرنے کے بعد مالدار ہو جائے تو اُس کا پہلا فرضی حج شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اصلی شرط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تو تمکن للاداء ہے اور مال کا مالک ہونا تو اداء کی سہولت کے لیے ہے :

قولہ والرق لا ینافی الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن امور کا ذکر فرماتے ہیں جن کے لیے رِق منافی نہیں ہے (یعنی غیر مال) کہ وہ نکاح اور دم اور حیات ہیں کیونکہ رقیق ان امور کے حکم کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے بلکہ

وہ ان امور ضروریہ میں حریّتِ اصلیہ پر باقی ہے لہٰذا اُس کا نکاح اور اقرار بالحد والقصاص والسرقۃ المستھلکہ صحیح ہے کیونکہ رقیق بھی نکاح کی طرف محتاج ہوتا ہے اس لیے کہ قضاء شہوۃ فرج، فرض ہے اور تسرّی کا تو یہ مالک نہیں ہے پس اس کے لیے نکاح کرنا متعیّن ہو گیا لیکن مولیٰ سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اس کا اذن ضروری ہے کیونکہ مہر کا تعلق غلام کے رقبہ کے ساتھ ہوتا ہے تو غلام کو اس میں فروخت کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح غلام اپنی بقاء میں دم اور حیات کی طرف محتاج ہے اسی لیے مولیٰ ان دونوں کے لیے اتلاف کا مالک نہیں ہے اور اس کا اقرار بالقصاص بھی صحیح ہے کیونکہ یہ اپنے خون کے معاملہ میں حُرّ کی مثل ہے ؛

قولہ وینافی کمال الحال الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رق اُن کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو اُن کرامات و اعزازات کی اہلیّت میں دخل ہے جو بشر کے لیے دُنیا میں موضوعہ ہیں جیسے ذمہ داری - اور ولایت اور حلّت اور مصنفؒ نے اپنے قول "فی الدنیا" سے اُن کرامات و اعزازات سے احتراز کیا ہے جو آخرت میں بندوں کو حاصل ہوں گے کیونکہ اُخروی کرامات و اعزازات میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں کیونکہ اُخروی اعزازات وانعامات کا دار و مدار تقوی پر ہے جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "انّ اکرمکم عند اللہ اتقٰکم" باقی غلام کرامات دنیویہ سے محروم ہے لہٰذا غلام کا ذمہ بنفسھا غیر کے دین کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے اور اسی طرح اس کو کسی پر نکاح کی ولایت حاصل نہیں اور نہ اس کے لیے اتنی بیویاں رکھنا حلال ہیں جتنی کہ آزاد کے لیے حلال ہیں کیونکہ آزاد شخص کے لیے چار عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور رقیق کے لیے صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے ؛

قولہ حتّی انّہ ذمۃ الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے رق کے سبب سے اشیاء ثلاثہ مذکورہ، یعنی ذمّہ، ولایت، حِل" کے نقصان کا بیان فرماتے ہیں کہ رقیق کا ذمّہ رق کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے لہٰذا اس کا ذمہ بنفسھا غیر کے دین کے وجوب کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب تک کہ رقیق کی گردن اور اس کے کسب کا لحاظ نہ کیا جائے اگر اس کی گردن کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کو فروخت کر کے قرضہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام مکاتب ہے تو اس کے کسب اور کمائی کے مال سے قرضہ اداء کیا جائے گا اور اگر غلام کی گردن اور کسب کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کا ذمہ قرضہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اسی طرح غلام کی غلامی کا اثر تنصیفِ حل (جس حل پر کہ مرد کی ملک نکاح کا مدار ہے) میں بھی ظاہر ہوگا

آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور غلام کے لیے صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور اگر لونڈی ہے تو وہ دو طلاقوں سے مغلظہ ہوگی جبکہ حرّہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوتی ہے: سوال جب لونڈی کی حلّت حرّہ کی حلّت کی نصف ہے تو چاہیے کہ جس چیز سے حلّت فوت ہوتی ہے یعنی طلاق وہ بھی حرّہ کی بہ نسبت لونڈی کی نصف ہو تاکہ حرّہ اور لونڈی میں دونوں صورتوں میں فرق برقرار رہے لہٰذا لونڈی کے مغلظہ ہونے کے لیے ڈیڑھ طلاق ہونی چاہیے الجواب طلاق کی تجزی نہیں ہوتی اس لیے وہ پوری طلاق شمار ہوگی لہٰذا لونڈی دو طلاقوں سے مغلظہ ہوگی جیسا کہ حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان رواہ ترمذی" یہ حدیث حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ پر حجت ہے کیونکہ وہ طلاق اور عدت کا اعتبار رجل سے کرتے ہیں جبکہ اس حدیث شریف میں طلاق اور عدت کا ذکر عورت کے اعتبار سے ہوا ہے فتدبر اور اسی طرح حرّہ کی عدت تین حیض ہوتی ہے اور لونڈی کی دو حیض ہوگی کیونکہ حیض کا نصف بھی نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا وہ احتیاطاً کامل حیض شمار ہوگا والیہ اشار علیہ الصلوٰۃ والسلام کما مرّ انفاً: اور اسی طرح قَسْم (یعنی باری مقرر کرنا) ایک ایسی نعمت ہے جو حل پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی لونڈی کے لیے حرّہ کی بہ نسبت نصف ہوگی پس زوج حرّہ کے پاس دو دن قیام کرے گا تو لونڈی کے پاس ایک دن اور اسی طرح غلام کی حد بھی حرّہ کی حد کا نصف ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے بندے کو طرح طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں تو چاہیے یہ کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہ کرے مگر جب ان نعمتوں سے بہرہ ور ہوتے ہوئے بھی جرم کرتا ہے تو بطور سزا کے اس کو حد ماری جاتی ہے تو جس بندے کے حق میں نعمتیں کامل ہوں گی اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور جس بندے کے حق میں نعمتیں غیر کاملہ ہوں گی تو اس کی سزا بھی کم ہوگی اور حر کی بہ نسبت عبد کے حق میں نعم غیر کاملہ ہیں پس اس کی حد بھی حر کے مقابلے میں نصف ہوگی یعنی وہ حد نصف ہوگی جو قابلِ تنصیف ہے جیسے کوڑے اور وہ حد جو قابل تنصیف نہیں ہے وہ نصف نہیں ہوگی جیسے سرقہ میں قطع ید ہے: اگر غلام چوری کرے گا تو اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا اس کی تنصیف نہیں ہوگی:

قولہ وانتقصت قیمۃ نفسہ الخ یعنی رق کا اثر محض رقیق کی قیمت کم ہونے میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی سے عبد خطاءً قتل ہو جائے تو قاتل کے عاقلہ (قبیلہ والوں) پر اس عبدِ مقتول کی قیمت واجب ہوگی لیکن اگر عبدِ مقتول کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے (جو کہ آزاد مرد کی دیت ہے) تو اس سے دس درہم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ عبد کا درجہ آزاد مرد

سے کم رہے ہے کیونکہ عبد تصرف فی المال اور استحقاق الید علی المال کا تو اہل ہے لیکن مال کی ملک کا اہل نہیں ہے لہٰذا مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان کی وجہ سے غلام کے دم کا بدل ضروری طور پر آزاد مرد کی دیت سے کم ہوگا جیسا کہ عورت میں مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مالکیت دو قسم ہے ایک مالکیتِ مال اور دوسری قسم مالکیت غیر مال یعنی ملک متعہ جیسے نکاح۔ قسم اوّل کا کمال حریت سے ہوتا ہے کیونکہ عبد تو ملکِ ید اور تصرّف فی المال کا مالک ہوتا ہے ملک رقبہ کا مالک نہیں ہوتا ہے یعنی اصل مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اور قسمِ ثانی کا ثبوت ذکورت سے ہوتا ہے پس عبد اس قسم کا اہل ہے اور عورت مطلقاً اہل نہیں ہے باقی رہی قسم اوّل تو عبد کے لیے اُس کا ثبوت علی وجہ نقصان ہے کما مر لہٰذا عبد کی قیمت حر کی قیمت یعنی دیت سے ناقصہ ہوگی کیونکہ حر مالکیت کی ان دونوں قسموں کا علی وجہ الکمال اہل ہے ہاں اگر عبد قسم اوّل کا مطلقاً اہل نہ ہوتا تو اس کی قیمت، حر کی دیت سے نصف ہوتی جس طرح کہ عورت قسمِ ثانی کی مطلقاً اہل نہیں ہے نہ علی وجہ الکمال اور علی وجہ النقصان لہٰذا اس کی دیت آزاد مرد کی دیت کی نصف ہوگی کیونکہ عورت میں مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکلیہ مفقود ہے بخلاف عبد کے کیونکہ اس میں کوئی قسم بھی بالکلیہ مفقود نہیں ہے بلکہ اس کے حق میں قسم اوّل ناقص ہے کما مر: **سوال** عبد کے حق میں بھی عورت کی طرح قسم ثانی بالکلیہ مفقود ہے کیونکہ عبد کا نکاح اذن مولیٰ پر موقوف ہوتا ہے **الجواب** عبد کے لیے مالکیتِ نکاح بکمالہا ثابت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ کی قطعاً شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس مالکیتِ نکاح میں عبد، حر کی مثل ہے باقی مالکیتِ نکاح کا اذن مولیٰ پر موقوف ہونے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کے مال کو ضرر سے بچایا جائے نہ اس لیے کہ عبد کی مالکیت میں نقصان ہے:: خذ ہٰذا

قولہ وھٰذا عندنا الخ: یعنی غلام کا تصرف فی المال کا اہل ہونا ہمارا مذہب ہے کیونکہ عبدِ ماذون بطریقِ اصالت کے اپنے لیے تصرف کرتا ہے اور اس تصرف کی بناء پر اس کے لیے تصرف کا حکم اصلی یعنی ملکِ ید بھی ضرور ثابت ہوگا اور مولیٰ عبدِ ماذون کا ملکِ رقبہ میں قائم مقام ہوگا کیونکہ عبد اس کا اہل نہیں ہے اور ملکِ رقبہ، ملکِ ید کا وسیلہ ہے اور ملکِ ید ہی مقصود ہے، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ عبدِ ماذون اپنے لیے تصرف کا اہل نہیں ہے اور نہ وہ ید کا مالک ہے وہ تو مولیٰ کا نائب ہو کر کے تصرف کرتا ہے جیسے وکیل، مؤکل کے لیے تصرف کرتا ہے اور اس کا یدِ اکساب یدِ امانت ہے جیسے مودع کے لیے ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر عبد ماذون اپنے لیے تصرف کا اہل ہوتا تو پھر ملکِ رقبہ کا بھی اہل ہوتا کیونکہ تصرف، ملکِ رقبہ کا سبب ہے اور سبب اپنے حکم کے بغیر نہیں پایا جاتا اور

عبدِ دون کے لیے ملکِ رقبہ تو بالاجماع ثابت نہیں ہے پس اسی طرح تصرف بھی ثابت نہیں ہوگا کیونکہ انتفاءِ لازم (یعنی ملک) انتفاءِ ملزوم (یعنی تصرّف) کو مستلزم ہے اور جب عبدِ ماذون کے لیے تصرف ثابت نہ ہوا تو وہ استحقاقِ ید کا اہل نہ ہوا کیونکہ ید تو ملکِ تصرف یا ملکِ ید سے حاصل ہوتا ہے :: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "ان الماذون" سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب دیتے ہیں تقریر جواب یہ ہے کہ تصرف سے مقصودِ اصلی ملکِ ید ہے اور ملکِ ید عبد ماذون کے لیے حاصل ہے کیونکہ انسان اُس چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے جو چیز اُس کی بقاء کا سبب ہے اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب وہ چیز اُس کے ہاتھ میں ہو باقی رہی ملکِ رقبہ تو وہ انسان کی بقاء کے لیے نہ لازم ہے نہ سبب اور نہ مقصود اصلی بلکہ ملکِ رقبہ تو مقصود اصلی یعنی ملکِ ید کے لیے وسیلہ ہے اور عبد کا وسیلۂ خاصّہ کا اہل نہ ہونا مقصود کے عدم کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود کے لیے کوئی دوسرا وسیلہ موجود ہو۔ اور مولیٰ، ملکِ رقبہ میں عبد ماذون کا قائم مقام ہوگا کیونکہ عبدِ ماذون اس کا اہل نہیں ہے اور ملکِ رقبہ، ملکِ ید کا وسیلہ ہے اور ملکِ ید ہی مقصودِ اصلی ہے ::

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْإِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهٖ وَاِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْاِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لِاَنَّ اِسْتِطَاعَتَهٗ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِاَنَّهٗ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وَاِنَّمَا

صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهٗ صَارَ شَرِيْكًا فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهٗ ثُمَّ تَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ مِثْلُ شَهَادَتِهٖ بِهِلَالِ رَمَضَانَ ؛

ترجمہ : اور اسی لیے ہم نے عبد کو ملک کے حکم اور بقاءِ اذن کے حکم میں مرضِ مولیٰ کے مسائل اور اکثر مسائلِ ماذون میں وکیل کی مثل قرار دیا ہے اور رقِ خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت، ایمان اور دار کے سبب سے حاصل ہوتی ہے اور عبد اس میں آزاد کی مثل ہے اور اسی لیے عبد کے بدلے آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اور غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے حتّٰی کہ غلام پر حج فرض نہیں ہے کیونکہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت مولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں ہے اور اسی لیے یہ غنیمت سے سہم کامل کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور غلام ہونے کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ عجزِ حکمی ہے اور عبدِ ماذون کا امن دینا اس لیے صحیح ہے کہ امان اذن کے سبب سے اقسامِ ولایت سے خارج ہو گیا ہے بناء بریں کہ (مولیٰ نے جب اس کو لڑائی کی اجازت دے دی تو) وہ بھی مالِ غنیمت کا شریک بن گیا تو پہلے یہ عبدِ ماذون کو لازم ہوا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوا جس طرح کہ ہلالِ رمضان کے بارے میں اس کی شہادت کا حکم ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ ولہذا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ غلام میں ملکِ رقبہ کی اہلیت نہ ہونے کے پیشِ نظر اس کے لیے ملکِ رقبہ ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ ملکِ رقبہ میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے تو اس بناء پر ہم نے غلام کو ملک کے حکم اور بقاءِ اذن کے حکم میں مرضِ مولیٰ کے مسائل کے اعتبار اور ماذون کے اکثر مسائل کے اعتبار سے وکیل کی مثل قرار دیا ہے یعنی غلام ملکِ تصرف اور ملکِ ید میں مستقل اور اصل ہے لیکن ملکِ رقبہ کے حکم اور بقاءِ اذن کے حکم میں وکیل کی طرح ہے یعنی غیر مستقل ہے کیونکہ یہ ملکِ رقبہ کا اہل نہیں ہے حتّٰی کہ اگر اس غلام نے کوئی چیز خریدی تو وہ مولیٰ کی مملوک ہو گی تو غلام وکیل کی طرح ہوا لہٰذا مولیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ غلام کو اذن دینے کے بعد اس کی رضا کے بغیر اس کو

خرید و فروخت سے روک دے جس طرح کہ مؤکل کو حق حاصل ہے کہ وہ وکیل کو اس کی رضا کے بغیر معزول کر دے :: فائدہ
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فی مسائلِ مرض المولیٰ" کا تعلق "فی حکم الملک" کے ساتھ ہے اور "وفی عامۃ
مسائل الماذون" کا تعلق "بقاء الاذن" کے ساتھ ہے :: توضیح کلام یہ ہے کہ ہم نے غلام کو حکمِ ملک میں مرضِ مولیٰ کے
مسائل میں اور بقاء اذن کے حق میں ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کی مثل قرار دیا ہے قسم اول کی صورت یہ ہے کہ عبد کو
اُس کا مولیٰ تجارت میں اذن دے پھر مولیٰ بیمار ہو جائے اور فوت ہو جائے اگر مولیٰ پر قرض ہے تو عبد کا مرضِ مولیٰ کے زمانہ
میں خرید و فروخت کرنا غبنِ فاحش کے ساتھ ہو یا غبنِ یسیر کے ساتھ ہو مطلقاً صحیح نہیں ہے کیونکہ قرضہ لینے والوں کے
حق کا مولیٰ کے مال کے ساتھ تعلق ہو گیا ہے اور اگر مولیٰ مقروض نہیں ہے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
عبدِ ماذون مولیٰ کے مال کے تیسرے حصہ میں تصرّف کر سکتا ہے جمیع مال میں نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ورثاء کے حق کا تعلق
ہو گیا ہے کیونکہ عبدِ ماذون بمنزلہ وکیل کے ہے اور عبدِ ماذون جو چیز خریدے گا اُس کا مالک مولیٰ ہو گا گویا کہ مولیٰ نے
یہ چیز خود خریدی ہے لہٰذا اس کا ثلث مال سے اعتبار ہو گا اور صورتِ مذکورہ میں عبدِ ماذون کا فعل متغیر ہو جائے گا
جیسا کہ مؤکل کی بیماری کی حالت میں وکیل کا فعل متغیر ہو جاتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک محاباۃ یعنی احسان
کرنا جو کہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہو باطل ہے :: اور اگر یہ تصرف حالتِ صحت میں ہو تو یہ مولیٰ کے جمیع مال سے معتبر اور صحیح
ہو گا اور مولیٰ کی صحت کی حالت میں عبدِ ماذون، وکیل کی مثل نہیں ہو گا :: اور قسم ثانی کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے عبد
کو تجارت کا اذن دیا تو اُس عبدِ ماذون نے ایک غلام خرید لیا اور اس کو عبدِ ماذون اوّل نے تجارت کا اذن دے دیا پھر
مولیٰ نے عبدِ ماذون اوّل کو تجارت سے روک دیا یعنی اذنِ تجارت واپس لے لیا تو عبدِ ماذون ثانی کا اذن باقی رہے گا جیسا
کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ تو اپنی رائے سے کام کر پھر اس وکیل نے کسی اور شخص کو وکیل بنا لیا اور مؤکل نے وکیل اوّل کو معزول
کر دیا تو وکیلِ ثانی معزول نہیں ہو گا ہاں اگر مولیٰ فوت ہو جائے تو دونوں عبدِ ماذون مجور قرار پائیں گے جیسا کہ مؤکل فوت
ہو جائے تو دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں پس مسئلۂ مذکورہ میں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں عبدِ ماذون کو جو وکیل
کی مثل قرار دیا جا رہا ہے تو یہ بقاءِ اذن کی حالت میں ہے کیونکہ ابتداءِ اذن کی حالت میں ہمارے احناف کے نزدیک
عبدِ ماذون، وکیل کی مثل نہیں ہے اس لیے کہ وکیل کا تصرّف تو خاص طور پر اُسی چیز میں ہوتا ہے جس کے لیے اُس کو وکیل
بنایا گیا ہے بخلاف عبدِ ماذون کے کیونکہ اس کے لیے تجارت کی ایک نوع میں اذن تجارت کی تمام انواع میں اذن متصور

ہوتا ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک اذن توقیت کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مولی نے اگر اپنے غلام کو ایک مہینہ یا دو مہینوں کے لیے اذن دیا تو یہ ہمیشہ کے لیے ماذون متصور ہوگا تاوقتیکہ مولی اس سے اذن واپس نہ لے لے وھٰذا ھو ثمرۃ الخلاف بیننا وبین الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ :

قولہ والرق لا یؤثر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب رق کا اثر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عبد کی قیمت، آزاد مرد کی دیت سے کم ہوجاتی ہے تو اس سے یہ امر معلوم ہو رہا ہے کہ غلام، آزاد مرد کا مساوی نہیں ہے تو پھر آزاد مرد کو غلام کے بدلے قصاصاً قتل کرنے کا جواز کیسے پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ قصاص سے تو مساوات کا پتہ چلتا ہے جبکہ غلام اور آزاد مرد میں مساوات نہیں ہے : **الجواب** عصمتِ دم میں رق کا اثر نہیں ہوتا ہے نہ عصمتِ دم بالکلیہ زائل کرنے میں اور نہ اس کو ناقص کرنے میں بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد شخص کا خون معصوم ہے البتہ رق، قیمتِ دم میں مؤثر ہے حتیٰ کہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درھم ہوجائے جو کہ آزاد شخص کی دیت ہے تو اس سے دس درھم کم کر دیئے جائیں گے تاکہ آزاد شخص کے درجہ سے غلام کا درجہ کم رہے باقی رق کے عصمتِ دم میں مؤثر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عصمت دو قسم ہے ایک مؤثمہ ہے جس سے تعرض کرنے کی بنا پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ صرف ایمان کے سبب سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری قسم مقومہ ہے جس سے تعرض کرنے کی بنا پر گناہ کے ساتھ قصاص اور دیت واجب ہوتی ہے اور یہ عصمت مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کوئی شخص کسی مسلم کو دارالاسلام میں قتل کرے تو اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے بخلاف اُس شخص کے جو اسلام قبول کر کے دارالحرب میں رہ جائے اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہ آئے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوتا ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ مقتول مذکور میں صرف وہی عصمت ہے یعنی عصمت مؤثمہ ہے جو کہ قاتل کے حق میں موجبِ گناہ ہے اور عصمت مقومہ نہیں ہے جو کہ موجبِ قصاص و دیت ہے، اور غلام ان دونوں امور میں آزاد شخص کے مساوی ہے لہٰذا غلام ان دونوں عصمتوں میں آزاد شخص کے مساوی ہوگا غلام کا امر اوّل یعنی ایمان میں آزاد کے مساوی ہونا تو بالکل ظاہر ہے باقی غلام کا آزاد کے امرِ ثانی یعنی دارالاسلام کی حفاظت میں ہونے میں مساوی ہونا بایں طور ہے کہ غلام اپنے مولی کے تابع ہے اور مولی جبکہ دارالاسلام میں محفوظ معصوم ہے تو غلام بھی اس کے تابع ہو کر کے معصوم و محفوظ شمار ہوگا: غلام اگر مسلمان ہو تو اس صورت میں اسلام کی بنا پر اور اگر کافر ہو تو اس صورت میں ذمّی ہونے کی حیثیت سے محفوظ شمار ہوگا:

قولہ ولذلك يقتل الخ یہ ماقبل پر تفریع ہے یعنی جب غلام دونوں عصمتوں میں آزاد شخص کے مساوی ہے تو غلام کے بدلہ میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اس میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ غلام کے بدلے آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں اُن امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی جو کہ انسان کے حق میں باعث شرافت ہیں درانحالیکہ غلام میں مالیت کا معنیٰ موجود ہے جو کہ کراماتِ مذکورہ کے حصول کے لیے مُخل ہے پس آزاد شخص ہر وجہ سے نفس ہے اور غلام نفس اور مال ہے؛ ہم حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے جواب میں کہتے ہیں کہ جس چیز پر قصاص کی بُنیاد ہے "یعنی النفس بالنفس" اس میں غلام اور آزاد دونوں مساوی ہیں باقی دوسرے اعزازات وکرامات جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا تعلق نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری نہ ہو کیونکہ عورت میں وہ اعزازات وکرامات نہیں پائے جاتے جو مرد کو حاصل ہیں حالانکہ مرد اور عورت میں قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے کما مرّ بیانہٗ:

تنبیہ اہلِ اصول کے شریعت مطہرہ کے منشاء کے مطابق بیان کردہ فلسفہ کو اگر چشم بینا سے دیکھا جائے اور قلبِ سلیم سے سمجھا جائے تو مرد اور عورت کے قصاص میں مساوات اور مرد و عورت کی دیت میں عدم مساوات ایک سچائی اور فطری امر ہے جس کے سمجھنے سے جدید فکر کے حامل افراد کی بہت ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ اصیح سمجھ عطاء فرمائے آمین ثم آمین:

قولہ واوجب الرّق الخ یعنی غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے حتّٰی کہ غلام پر حج فرض نہیں ہے کیونکہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت مولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں ہے اس لیے کہ غلام اپنے بدن اور جمیع منافع کے ساتھ مولیٰ کا مملوک اور اُس کا مال ہے لیکن غلام چونکہ انسان ہے اس کے لیے معنیٰ نفسیّت حاصل ہے اس لیے شرع شریف نے بعض منافع بدنیہ میں غلام کی رعایت کی ہے اور ملکِ مولیٰ سے اُن کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے نماز اور روزہ اور بعض منافع کو مولیٰ کی رعایت کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں کیا ہے جیسے حج اور جہاد اسی لیے بالاجماع غلام کے لیے مولیٰ کے اذن کے بغیر جہاد جائز نہیں ہے مگر یہ کہ کفّار یکبارگی اور اچانک حملہ آور ہو جائیں:

قولہ ولھذا الخ یعنی اس لیے کہ غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے اور اس کے لیے جہاد ثابت نہیں ہے غلام غنیمت سے سہم کامل کا مستحق نہیں ہوتا ہے خواہ وہ مولیٰ کے اذن سے جہاد کرے یا بغیر اذن کے اور یہ جمہور فقہاء کرام کا

مذہب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ غنیمت سے سہم کامل کا استحقاق باعتبار کرامت وشرافت کے ہے اور غلام کے لیے یہ کرامت و شرافت حاصل نہیں ہے کما مرّ بلکہ امام انعام کے طور پر غلام کو کچھ دے گا غانمین کی طرح بطور سہم کے نہیں یہ امر حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ممالیک اور غلاموں کو بطورِ انعام کے کچھ عطاء فرما دیتے تھے بطور سہم کے نہیں کَمَا رَوَی التِّرْمِذِیّ فِی جَامِعِہٖ عَنْ عُمَیْرٍ مَوْلٰی اَبِی اللَّحْمِ قَالَ شَہِدْتُ خَیْبَرَ مَعَ سَادَاتِی فَکَلَّمُوْا فِیَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَکَلَّمُوْہُ اَنِّی مَمْلُوْکٌ قَالَ فَاَمَرَ بِی فَقُلِّدْتُ سَیْفًا فَاِذَا اَنَا اَجُرُّہٗ فَاَمَرَ لِی بِشَیْءٍ مِنْ خُرْثِی الْمَتَاعِ اَلْحَدِیْثَ اَیْ مِنْ اَثَاثِ الْبَیْتِ وَاِسْقَاطِہٖ ؛ ترجمہ، اور حضرت ابی اللحم کے غلام عمیر سے روایت ہے کہ میں اپنے مالکوں کے ساتھ غزوہ خیبر میں حاضر ہوا پس میرے مالکوں نے میرے بارے حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گفتگو کی اور میرے بارے یہ کہا کہ میں غلام ہوں پس حکم کیا مجھے کہ اٹھاؤں میں ہتھیار اور مجاہدوں کے ساتھ رہوں اور ایک تلوار میرے گلے میں ڈال دی گئی اور میں ناگہاں اس کو کھینچتا تھا یعنی زمین پر بسبب صغر سن یا کوتہ قد کے پس حکم کیا میرے لیے حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے غنیمت میں سے تھوڑی سی چیز کے ساتھ ؛ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ غلام کو بھی سہم ملے گا ؛

قولہ وانقطعت الولایات الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "مثل الذمہ والحل والولایۃ" کے ساتھ متصل ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب ذمہ اور حل کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ولایت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ غلام کو اپنے غیر پر ولایت حاصل نہیں ہے (ولایت کا معنیٰ ہے کہ کسی کا اپنے قول کو دوسرے پر نافذ کرنا وہ چاہے یا انکار کرے) اس دعوے کی دلیل یہ ہے کہ رِق عجز حکمی ہے غلام فی نفسہٖ تصرفات سے عاجز ہے تو جب غلام کے لیے اپنے نفس پر ہی ولایت حاصل نہیں ہے تو اپنے غیر پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ کسی شخص کی ولایت پہلے اس کے اپنے نفس پر ثابت ہوتی ہے پھر اس سے غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے لہٰذا غلام کے لیے ولایتِ قضاء و شہادت و تزویج اور ان جیسی دوسری ولایتِ متعدیہ ثابت نہیں ہوگی ؛

قولہ وانما صحّ امان الماذون الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ایک غلام اپنے مولیٰ کے اذن سے جہاد میں شریک ہوا اور اس نے کافر حربی کو امن دے دیا اور اس کا یہ امن دینا صحیح ہے اور یہی ولایت ہے کیونکہ اس کے امن دینے کی وجہ سے مجاہدینِ اسلام کے حقوق جو کہ کفار اور ان کے اموال میں ثابت تھے

بایں طور کہ اس کے امن نہ دینے کی صورت میں وہ ان کفار کو اپنا غلام بنا لیتے اور ان کے اموال غنیمت میں حاصل کرتے اور عبدِ مذکور نے امن دے کر کے وہ حقوق ساقط کر دیئے ہیں جو اس سے پہلے غانمین مجاہدینِ اسلام کو حاصل تھے تو یہ تصرّف علی الغیر ہے اور تصرّف علی الغیر ولایت ہے حالانکہ آپ کہہ چکے ہیں کہ غلام ہونے کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہو جاتی ہیں :: الجواب ، عبدِ مذکور کا کافر حربی کو امن دینا بابِ ولایت سے نہیں ہے اس کا امن دینا اس اعتبار سے صحیح ہے کہ مولیٰ نے جب اِس کو جہاد میں شریک ہونے کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی دوسرے مجاہدینِ اسلام کے ساتھ مالِ غنیمت میں شریک ہو گیا ہے یعنی رضخ اور انعام کا نہ کہ سہم کامل کا اور ملک میں اس کا مولیٰ اس کا قائم مقام ہے اور اس نے امن دے کر اوّلاً اپنے حق میں تصرّف کیا ہے پھر یہ امن دوسروں کے حق میں متعدی ہوتا ہے اور ان کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑ جاتا ہے بخلاف عبدِ محجور کے کیونکہ اس کی طرف سے امن دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ جہاد میں یہ رضخ کا مستحق نہیں ہے جس کی بناء پر یہ کہا جا سکے کہ اس نے اپنا حق ساقط کیا ہے اور اس کے ضمن میں دوسروں کے حقوق میں اس کا اثر ظاہر ہوا ہے یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور حضرت امام محمد اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ عبدِ محجور کا امن دینا درست ہے کیونکہ یہ مسلمان ہے اور دینِ اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے اس لیے یہ امر عین ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی بہتری مضمر ہو لہٰذا اس کے امن دینے کا اعتبار ہونا چاہیئے ::

قولہ مثل شہادتہ الخ یعنی عبدِ ماذون فی الجہاد کا امن دینا اسی طرح ہے جس طرح کہ عبد کا ہلالِ رمضان کے بارے میں شہادت دینا ہے بایں حیثیت کہ اس کی یہ شہادت صحیح ہے اور یہ بابِ ولایت سے نہیں ہے بلکہ یہ اس اعتبار سے ہے کہ اِس نے پہلے خود اپنے نفس پر صوم کو لازم کیا ہے پھر اس کا حکم اس کے غیر کی طرف متعدی ہوا ہے ::

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِي الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَاءً اَنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءُ الْجِنَايَةِ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضَمَانِ مَا لَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ الْمَوْلٰى

الفداءُ فيَصِيرُ عائِدًا إلى الأصلِ عِندَ أبي حنيفةَ حتّٰى لا يبطُل بالإفلاسِ وعِندَهُما يصيرُ بمعنى الحوالةِ ؛

ترجمہ : اور اس قاعدہ کی بناء پر عبدِ ماذون اور عبدِ مجور کا حدود و قصاص کے متعلق اقرار صحیح ہے اور اسی طرح عبدِ ماذون اور عبدِ مجور کا چوری کے متعلق اقرار صحیح ہے جبکہ مالِ مسروق ہلاک ہوگیا ہو اور مالِ مسروق کے موجود ہونے کی صورت میں عبدِ ماذون کا اقرار صحیح ہے اور عبدِ مجور میں اختلاف معروف ہے اور اس بناء پر (کہ رق، مالکیتِ مال کے منافی ہے یا رق، کمالِ حال کے منافی ہے) ہم نے کہا ہے کہ عبد کی خطاءً جنایت میں خود عبد جنایت کی جزاء ہوگا کیونکہ جو شیٔ مال نہ ہو عبد اس کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ دینا چاہے پس اس صورت پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امر اصل کی طرف عائد ہوگا حتّٰی کہ اصل مولیٰ کے افلاس کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مولیٰ پر وجوبِ ارش بطریق حوالہ کے ہوگا ؛

تقریر و تشریح قولہ وعلی ھٰذا الاصل الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وعلی ھٰذا الاصل الخ" سے قاعدہ مذکورہ "کہ غلام پر اوّلاً جو چیز لازم ہو وہ تبعاً اس کے غیر کی طرف متعدی ہو سکتی ہے" پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ عبدِ ماذون ہو یا عبدِ مجور اس کا حدود و قصاص کے متعلق اقرار صحیح ہے یعنی عبدِ ماذون یا عبدِ مجور اگر ایسے جرم کا اقرار کرے جو موجبِ حد یا قصاص ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے کیونکہ اس اقرار کا ضرر اوّلاً خود اس کو لازم ہو رہا ہے پھر تبعاً اس کے مولیٰ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اسی طرح سرقہ مستہلکہ کے بارے اس کا اقرار صحیح ہے بایں طور کہ عبدِ ماذون یا عبدِ مجور اس امر کا اقرار کرے کہ میں نے فلاں کا مال چوری کیا اور ضائع کر دیا ہے تو یہ اقرار صحیح ہے حتّٰی کہ اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دی جاتیں اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو اس کے متعلق عبدِ ماذون کا اقرار صحیح ہے حتّٰی کہ مالِ مسروق اُس شخص کو واپس کیا جائے گا جس سے اس نے چوری کیا ہے اور قطع ید کی سزا بھی دی جائے گی اور سرقہ قائمہ میں عبدِ مجور کے بارے اختلاف معروف ہے یعنی اگر عبدِ مجور چوری کا اقرار کرے اور مال موجود ہونے کی صورت میں اس کا مولیٰ اس مال کے چوری ہونے کا انکار کرے تو

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطع ید لازم ہے اور مال واپس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مولیٰ کے لیے ضرر لازم آتا ہے اور اس کا اقرار اپنے غیر کے حق میں صحیح نہیں ہے البتہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ اس مال کا ضامن ہو گا اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نہ قطع ید کا حکم ہو گا اور نہ مال واپس کیا جائے گا" بلکہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ مال کا ضامن ہو گا" کیونکہ عبدِ مجور کا یہ اقرار کہ میرے ہاتھ میں جو مال ہے یہ مسروق منہ کا مال ہے؛ یہ مولیٰ پر اقرار ہے کیونکہ غلام اور جو چیز غلام کے ہاتھ میں ہے دونوں مولیٰ کا مال ہیں تو غلام کا یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہے لہٰذا یہ صحیح نہیں ہو گا تو جب اقرار بالسرقہ صحیح نہ ہوا تو اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قطع ید تو چوری کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ یہاں متحقق نہیں ہے مگر یہ چونکہ عاقل بالغ ہے لہٰذا اس سے اس کے اقرار کی بناء پر مؤاخذہ ہو گا پس اس سے آزاد ہونے کے بعد اسقدر مال لیا جائے گا جس کا اُس نے اقرار کیا ہے :: هٰذا توضيح المقام فمن شاء ان يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلىٰ ادلتهم فليرجع الى كتب الفقه ::

قوله وعلىٰ هٰذا قلنا الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وعلىٰ هٰذا قلنا الخ" سے اس قاعدہ مذکورہ "کہ رِق، مالکیتِ مال کے منافی ہے یا رِق، کمال حال کے منافی ہے" پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اسی قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ غلام اگر کسی کو خطاءً قتل کر دے بایں طور کہ غلام نے شکار کی طرف تیر پھینکا وہ ناگاہ ایک رجل کے پیوست ہو گیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو اس جنایت میں اُس غلام کو پکڑ لیا جائے گا اور وہ مقتول کے ورثہ کا غلام ہو جائے گا (مگر یہ کہ اس غلام کا مولیٰ اس جنایت کا فدیہ دے دے) کیونکہ جو شئے مال نہیں ہے عبد اس کے ضمان کا اہل نہیں ہے :: اس مسئلہ کو یوں سمجھئے کہ کسی شخص کو اگر خطاءً قتل کر دیا جائے تو جنایت کرنے والے پر یا اس کے عاقلہ پر مال واجب ہوتا ہے جو کہ مقتول کے ورثہ کو دیا جاتا ہے اور وہ مال جو مقتولِ مذکور کے ورثہ کو دیا جاتا ہے وہ جنایت کرنے والے کے حق میں ایک صلہ ہوتا ہے عوض نہیں جس کو یہ اپنی طرف سے گویا کہ ہبہ کر رہا ہے کیونکہ اس کے مقابلہ میں کوئی مال نہیں ہے اس لیے کہ جو جان ضائع ہوئی ہے وہ مال نہیں ہے اور یہی مال جو مقتولِ مذکور کے ورثہ کو دیا جاتا ہے وہ المجنی علیہ کے حق میں عوض ہے پس ضائع شدہ جان کا غیر مال ہونا عبد پر وجوب دیت کے منافی ہے کیونکہ عبد کسی صلہ یا ہبہ کرنے کا اہل نہیں ہے اسی لیے تو یہ کسی چیز کے ہبہ کرنے کا مالک نہیں ہے اور نہ اس پر

۱۵۸ سرد

اپنے اقارب کا نفقہ اور کسوۃ واجب ہوتا ہے اور دم کا ضائع اور رائیگان نہ ہونے والے امور میں سے ہونا عبد پر ضائع شدہ جان کا حق واجب کرتا ہے اور عبد تو دفعِ مال کا صالح نہیں ہے کیونکہ یہ اپنی طرف سے کسی کو مال ہبہ کرنے کا اہل ہی نہیں ہے اور نہ اس کا عاقلہ اور قبیلہ ہے کہ وہ مقتول سے ورثہ کو مال دے دے لہٰذا یہ امر متعیّن ہوگیا کہ یہی غلام ولی جنایت کو بطور جزاء کے دیا جائے گا :

قولہ الا ان یشاء المولیٰ الفداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول " یصں جزاء " کے ساتھ متصل ہے یعنی مولیٰ اگر فدیہ دینا چاہے تو اِس صورت پر حضرت امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امر اصل کی طرف راجع ہوگا اور خطاءً جنایت میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اصل ارش ہے کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے البتہ جب غلام صلہ اور ہبہ کرنے کا اہل نہیں ہے تو ضرورتًا اس کو خود غلام کے دفع کرنے کی طرف پھیر لیا جاتا ہے اور جب مولیٰ فدیہ دینے کو اختیار کرتا ہے تو امر اپنے اصل کی طرف لوٹ آئے گا اور جب امر اپنے اصل کی طرف عائد ہوا تو اب یہ اصل مولیٰ کے مفلس ہونے کی صورت میں بھی باطل نہیں ہوگا اور یہ غلام مقتول کے ورثہ کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ بدستور یہ غلام اپنے مولیٰ کا ہی مملوک رہے گا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مولیٰ پر وجوب ارش بطریق حوالہ کے ہے : اِس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے تمہیدًا یہ بات مدِّ نظر رہے کہ ایک امرِ کفالہ ہے اور ایک امرِ حوالہ ہے : کفالہ شرع شریف میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کی طرف از روئے مطالبہ کے ملا لینے کو کہتے ہیں مثلاً کفیل کہے میں نے فلاں شخص کی طرف سے ایک ہزار روپے کی کفالت کی یا یوں کہے کہ میں اُس حق کا جو تمہارا فلاں پر لازم ہے کفیل ہوں اور کفالہ میں مکفول لہٗ یعنی صاحبِ دین کو اختیار ہوتا ہے اگر چاہے تو اصل اُس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض ہے اور اگر چاہے تو اس کے کفیل سے مطالبہ کرے کیونکہ کفالہ کا مفہوم ایک ذمہ کو مطالبہ کے حق دوسرے ذمہ کی طرف ملا دینا ہے اور یہ مفہوم اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل مدیون پر بھی مطالبہ کا حق قائم و باقی ہے نہ یہ کہ وہ اس حق کے مطالبہ سے بری ہوگیا ہے اور حوالہ شرع شریف میں کسی شخص کا مدیون کے دین کے ادا کرنے کی ذمہ داری کو اپنے ذمہ کی طرف ملا لینا اور منتقل کر لینا ہے بایں طور کہ وہ یوں کہے کہ میں نے فلاں کے قرض کا ذمہ اُٹھا لیا ہے اور اس کے قرض کی ادائیگی میرے حوالے ہے اس طرح کہ مدیون بریٔ الذمہ ہے (محیل حوالہ کرنے والا (مدیون) ہوتا ہے اور محتال علیہ وہ شخص ہوتا ہے جس کی طرف دین منتقل ہوتا ہے اور محتال (جس کو حوالہ کیا گیا) یعنی وہ شخص جو صاحب دین

اور طالب ہے اور محتال بہ سے مُراد، دَین اور قرض ہے) اور جب محتال علیہ کے قبول کر لینے سے حوالہ مکمل ہو جائے تو محیل دَین سے بری ہو جاتا ہے تو محتال اپنے حق کے مطالبہ میں محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا بجز اس کے کہ اُس کا حق محتال علیہ کے فوت ہونے یا مفلس ہونے کی وجہ سے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے لہٰذا اس صورت میں مطالبہ پھر اصل کی طرف لوٹ آئے گا :: اَب اِس تمہید کے بعد حاصلِ مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ جب فدیہ کو اختیار کرے پھر مفلس ہو جائے حتّٰی کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ولیِّ جنایت کو دے تو مولیٰ کے ذمہ یہ اِرش دَین ہو جائے گا حتّٰی کہ ولیِّ جنایت جو کچھ بھی اس کے پاس پائے اس کو اپنے حق کے مطابق لے لے اور اولیاء جنایت کو عبد میں حق حاصل نہیں ہوگا بلکہ عبد مولیٰ کا مملوک رہے گا جس طرح کہ پہلے تھا یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور حضرت امام ابُو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مولیٰ ولی جنایت کو اِرش اداء کرے اور اگر افلاس کی وجہ سے اِرش اداء کرنے سے عاجز ہو جائے تو اُن کو جنایت میں وہی غلام دے دیا جائے گا پس یہ امر پھر غلام کی طرف لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ سائر حوالات میں ہوتا ہے تو اولیاء جنایت کے لیے جائز ہے کہ وہ اس جنایت میں اس غلام کو لے لیں ::

وَاَمَّا الْمَرَضُ فَاِنَّہٗ لَا یُنَافِیْ اَھْلِیَّۃَ الْحُکْمِ وَلَا اَھْلِیَّۃَ الْعِبَارَۃِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّۃُ الْخِلَافَۃِ کَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِیْمِ بِمَالِہٖ فَیَثْبُتُ بِہِ الْحَجْرُ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلٰی اَوَّلِہٖ بِقَدْرِ مَا یَقَعُ بِہٖ صِیَانَۃُ الْحَقِّ فَقِیْلَ کُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْہُ یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِہٖ وَاجِبٌ فِی الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُکُ بِالنَّقْضِ اِذَا احْتِیْجَ اِلَیْہِ وَکُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ کَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ کَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰی حَقِّ غَرِیْمٍ اَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاھِنِ حَیْثُ یَنْفُذُ

لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِیْ مِلْكِ الْیَدِ دُوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِیَاسُ اَنْ لَایَمْلِكَ الْمَرِیْضُ الصِّلَةَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِیَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰی وَالْوَصِیَّةَ بِذٰلِكَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظَرًا لَهٗ وَلَمَّا تَوَلَّی الشَّرْعُ الْاِیْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَاَبْطَلَ اِیْصَاءَهٗ لَهُمْ بَطَلَ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًی وَحَقِیْقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰی لَمْ یَصِحَّ بَیْعُهٗ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلًا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَبَطَلَ اِقْرَارُهٗ لَهٗ وَاِنْ حَصَلَ بِاِسْتِیْفَاءِ دَیْنِ الصِّحَةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجُوْدَةُ فِیْ حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِیْ حَقِّ الصِّغَارِ ؛

ترجمہ : ایک اور عارض مرض ہے پس وہ حکم کی اہلیّت اور عبارت (یعنی تعبیر) کے صحیح ہونے کی اہلیّت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جب موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علّت ہے تو مرض، مریض کے مال سے وارث اور قرض خواہ کا حق متعلّق ہونے کا سبب ہو گیا پس یہی مرض جس قدر مال سے وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کا تعلّق ہے اس میں مریض کے تصرّف روکنے کا سبب ہو جائے گا جبکہ یہ مرض موت سے متصل ہو درانحالیکہ حجر (یعنی تصرّف سے روکنا) اوّل وقت مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ثابت ہوگا پس کہا گیا ہے کہ مریض کا ہر وہ تصرّف جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے وہ فی الحال تو صحیح ہوگا پھر ضرورت کے وقت نقض کے ساتھ اس کا تدارک کر لیا جائے گا؛ اور مریض کا ہر وہ تصرف جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اُس کو موت سے مثل معلّق کے قرار دیا جائے گا جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق کا نقصان ہو بخلاف راہن کے غلام کو آزاد کرنے کے اس لیے کہ اس کا یہ تصرّف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ مرتھن کا غلام پر محض "حق قبضہ" ہے غلام کے رقبہ کے ساتھ "حق ملک" متعلّق نہیں ہے اور قیاس تو یہ ہے کہ مریض صلہ اور اللہ تعالیٰ کے لیے حقوقِ مالیہ کی اداء = اور صلہ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے

حقوقِ مالیہ کی اداء کی وصیّت کرنے کا مالک نہ ہو لیکن شرع شریف نے مریض کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کو ثلثِ مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب شرع شریف نے خود ورثاء کے لیے وصیّت کر دی اور مریض کی ورثاء کے لیے وصیّت کو باطل ومنسوخ قرار دے دیا ہے تو اِس بناء پر مریض کی ورثاء کے لیے وصیّت صورۃً ومعنیً وحقیقۃً وشبہۃً باطل ہے حتیٰ کہ حضرت امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مریض کی اپنے وارث سے بیع اصلاً صحیح نہیں ہوگی اور مریض کا اپنے وارث کے لیے اقرار کرنا اگرچہ یہ اقرار صحت کے قرض کے وصول کرنے کے ضمن میں حاصل ہو باطل ہے اور جُودت (یعنی گندم وغیرہ کا اچھی قسم کا ہونا) ورثاء کے حق میں قیمت والی ہے جیسا کہ جُودت، صغار کے حق میں قیمت والی شمار ہوتی ہے ؛

تقریر وتشریح قولہ واما المرض الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے آٹھواں عارض "مرض" کا بیان فرماتے ہیں اور مرض بدن کی اُس حالت کو کہتے ہیں جو صحت کے متضاد ہوتی ہے جس کی وجہ سے افعال لذاتہا ماؤف ہو جاتے ہیں" اس تعریف کی بناء پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس تعریف کے اعتبار سے نسیان وجنون اور اِغماء وغیرہ بھی مرض قرار پاتے ہیں جیسا کہ اطباء نے اس کی تصریح کی ہے حالانکہ ان امراضِ معدودہ کے احکام اُس مرض کے احکام کے غیر ہیں جس کی اس مقام پر بحث کی جا رہی ہے کیونکہ جنون اور اغماء اہلیّتِ عبارت کے منافی ہیں۔ **الجواب اللھم**، جس مرض کی یہاں بحث ہو رہی ہے اس سے مُراد اُن امراض کا غیر ہے جن کا ماقبل ذکر ہوا ہے کیونکہ اس مرض سے مُراد وہ مرض ہے جو عقل اور اختیار کے مخل نہ ہو فافہم ؛

قولہ فانہ لاینافی الخ یعنی انسان مرض لاحق ہونے کے باوجود احکامِ شرعیہ کے ثبوت و وجوب کا اہل رہتا ہے کیونکہ مرض عقل اور اختیار کے مخل نہیں ہے اور نہ ثواب وعقاب کی اہلیّت میں مخل ہے لہٰذا اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا پس اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ حقوق اللہ تعالیٰ میں سے ہوں جیسے نماز اور روزہ یا وہ حقوق العباد میں سے ہوں جیسے طلاق وعتاق اور بیع وشراء اور مرض اہلیّتِ عبارت کے بھی منافی نہیں ہے کیونکہ مرض مریض کی عقل کے مخل نہیں ہے لہٰذا مریض کی اپنی زبان سے مقاصد کی تعبیر معتبر ہوگی اور مریض اپنے مقاصد کی تعبیر کا پورے طور پر اہل ہوگا چنانچہ مریض کا نکاح وطلاق اور اعتاق اور تمام وہ امور جن کا تعلق عبارت کے ساتھ ہے صحیح ہیں ؛

قولہ لکنہ لما کان سبب الموت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول " لکنہ لما کان الخ " سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب مرض دونوں اہلیتوں کے منافی نہیں ہے تو چاہیے کہ اس کے مال کے ساتھ اس کے غیر کا حق متعلق نہ ہو اور نہ اس مرض کے سبب سے اس پر حجر ثابت ہو حتیٰ کہ جمیع مال سے مریض کی وصیت اور اس کا ہبہ صحیح ہونا چاہیے :: الجواب مرض موت کا سبب ہے اور موت کی وجہ سے وارث اور قرض خواہ اس کے مرنے کے بعد اس کے مال میں اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں لہٰذا میّت کا مرض اس کے مال سے وارث اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہونے کا سبب ہو گیا پس یہی مرض جس قدر مال سے وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کا تعلق ہے اس میں مریض کے تصرف روکنے کا سبب ہو جائے گا جبکہ یہ مرض موت سے متصل ہو درانحالیکہ حجر اول وقت مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ثابت ہو گا پس قرض خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کے لیے مریض محجور ہو جائے گا اس قدر مال میں جو کہ قرض خواہوں کا حق ہے اور اگر کچھ مال باقی رہے تو بقیہ مال کے دو ثلث میں جو کہ وارثین کا حق ہے ::

قولہ فقیل کل تصرف الخ یعنی مریض کا تصرّف دو قسم ہے ایک تصرّف وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرا وہ تصرّف ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور مریض کا ہر وہ تصرّف جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے فی الحال صحیح ہو گا جیسے ہبہ اور بیع بالمحابات (محابات کے ساتھ بیع کا معنی ہے کم قیمت پر بیع کرنا) کیونکہ موت کا وقوع ابھی تک مشکوک ہے اور ان تصرّفات کو فی الحال صحیح قرار دینے میں (قابلِ فسخ ہونے کی وجہ سے) کسی کا ضرر نہیں ہے اس لیے فی الحال ان کو درست قرار دینا مناسب ہے پھر اگر نقض تصرفات کی ضرورت پیش آئی تو ان تصرّفات کو منسوخ کر کے اس کا تدارک کر لیا جائے گا :: اور مریض کا وہ تصرّف جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اسے موت کے ساتھ متعلق قرار دیا جائے گا جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مریض اپنے اُس مال سے غلام آزاد کرے جو قرض میں مستغرق ہے یا ایسا غلام آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس عبد کا حکم مریض کی حیات میں مدبّر کے حکم جیسا ہو گا یعنی وہ مریض کی موت کے ساتھ معلّق ہو گا پس جس طرح مدبّر مولیٰ کی حیات میں اُن جمیع اعزازی احکام سے محروم ہونے میں غلام ہوتا ہے جو آزاد شخص کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح اُس غُلام کا حکم ہے جس کو مریض نے مرض الموت میں آزاد کیا ہے کہ وہ مریض کی حیات میں عبد متصوّر ہو گا تو جس طرح مدبّر مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو جاتا ہے البتہ قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لیے اپنی قیمت ادا کرنے

کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمّہ ضروری ہوتا ہے اسی طرح مریض کا مرض کی حالت میں آزاد کردہ غلام مریض کی موت کے بعد آزاد ہوگا لیکن قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لیے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمّہ ضروری ہوگا مگر مریض کا مال اگر غلام کی قیمت کے علاوہ اداء قرض کے لیے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو اس کو آزاد کرنے کے ساتھ ہی آزادی نافذ ہو جائے گی کیونکہ صورتِ مذکورہ میں غلام کی مالیّت کے ساتھ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں ہے :

قولہ بخلاف اعتاقِ الراھن الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تُم نے ابھی کہا ہے کہ قرض خواہ یا وارث کے حق کے ضائع ہونے کا خطرہ پیدا ہُو تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا تو اس بناء پر چاہیئے کہ راہن اگر عبد مرہون کو آزاد کردے تو یہ اعتاق نافذ نہ ہو کیونکہ اس غلام کے ساتھ مرتھن کا حق وابستہ ہے حالانکہ تُم اس اعتاق کو نافذ قرار دیتے ہو **الجواب** راہن کا عبد مرھون کو آزاد کرنا اس بناء پر نافذ ہوتا ہے کہ اس غُلام مرھون پر مرتھن کا محض "حق قبضہ" ہے غلام کے مِلک رقبہ کے ساتھ اس کا حق متعلّق نہیں ہے کیونکہ رقبۂ غلام پر راہن کا پورا حق باقی رہتا ہے اور ملکِ رقبہ ہی پر اعتاق کا صحیح ہونا موقوف ہے :

قولہ وکان القیاس الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ جب مریضِ مذکور کے تمام مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کے حق کا تعلّق ہو جاتا ہے تو قیاس یہ ہے کہ مریض نہ صلہ کا مالک ہو اور نہ اللہ تعالیٰ کے حق فی المال کی اداء کا مالک ہو اور نہ ان دونوں کی وصیّت کا مالک ہو نہ کُل مال میں اور نہ تیسرے حصّہ مال میں کیونکہ مریض کے تمام مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کے حق کا تعلّق ہو جاتا ہے **الجواب** شرع شریف نے مریض کی اعانت کے لیے مال کے ثُلث میں تصرّف جائز رکھا ہے کیونکہ انسان کی عادت ہے کہ وہ درازی زندگی کی اُمید پر نیکی کے بارے کہتا رہتا ہے کہ کل کرلوں گا پرسوں یا اس کے اگلے روز کرلوں گا اور اچانک بیمار ہو جاتا ہے اور عبادات بدنیہ بجالانے سے قاصر ہوتا ہے تو وہ عمل میں تقصیر کی تلافی کی طرف محتاج ہے اب اگر اس کو اس کے مال میں بالکل حق نہ دیا جائے تو اس کا نقصان اور اس کی حق تلفی ہے لہٰذا شرع شریف نے اس کی اعانت کے لیے اس کے مال کے ثُلث میں اس کے تصرّفات کو جائز قرار دیا ہے پس مریض کا صِلہ (یعنی کسی کو بلا عوض مال کا مالک بنا دینا جیسے ہبہّ اور صدقہ ہے) اور اسی طرح مریض کا اللہ تعالیٰ کے حقوق فی المال کا اداء کرنا (جیسے زکوٰۃ اور کفارات اور صدقۃ الفطر

ہے) اور اسی طرح مریض کا صلہ کی وصیت اور اللہ تعالیٰ کے حقوق فی المال کے اداء کرنے کی وصیت ثلث مال میں جائز ہے: قَدْ رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ سَعْدِ ابْنِ وَقَّاصٍ أَنَّهُ قَالَ مَرِضْتُ عَامَ الْفَتْحِ مَرَضًا أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ لِي مَالًا كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي فَأُوصِي بِمَالِي كُلِّهِ قَالَ لَا قُلْتُ فَثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لَا قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ لَا قُلْتُ فَالثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ الْحَدِيثَ: ترجمہ اور حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں فتح مکہ کے سال ایسا بیمار ہوا کہ میں اس بیماری کی وجہ سے موت کے کنارہ پہنچا پس حضورِ اکرم رسولِ معظم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے تو میں نے عرض کیا یا رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میرے پاس مال کثیر ہے اور میرا وارث صرف میری ایک بیٹی ہے کیا میں اپنے تمام مال کی وصیت کروں تو حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں میں نے عرض کیا دو تہائی مال کی وصیت کروں فرمایا نہیں عرض کیا میں نصف مال کی وصیت کروں فرمایا نہیں میں نے عرض کیا ثلث کی وصیت کروں فرمایا ثلث کی کر اور ثلث یعنی تہائی بھی بہت ہے الی اخر الحدیث:

قولہ ولما تولی الشرع الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس وہم کا ازالہ فرماتے ہیں کہ جب شرع شریف نے مریضِ مذکور کی اعانت کے پیشِ نظر ثلث مال میں اس کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ثلث مال مریض کا خاص حق ہے جس کے ساتھ کسی اور کا حق متعلق نہیں ہے حتیٰ کہ مریض کے لیے ثلث میں ہر طرح کا تصرف جائز ہوگا خواہ اس ثلث میں ورثاء میں سے کسی وارث کے لیے وصیت کرے یا کسی اجنبی کے لیے تو یہ وصیت بھی جائز ہوگی: **الجواب** مریض کا ثلث مال میں وارث کے لیے وصیت کرنا باطل ہے صورۃً ومعنیً وحقیقۃً وشبہۃً کیونکہ شرع شریف نے خود ورثاء کے لیے وصیت کر دی ہے اور اس کو مریض کے سپرد نہیں کیا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "یوصیکم اللہ فی اولادکم الایۃ" اور اللہ تعالیٰ نے مریض کی ورثاء کے لیے وصیت کو باطل و منسوخ قرار دیا ہے جو کہ ابتداء اسلام میں فرض تھی بایں قول "کتب علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت الایۃ" پھر یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے منسوخ ہو گئی "یوصیکم اللہ الایۃ" اور حدیث شریف میں مذکور ہے" وَقَدْ رَوَى التِّرْمِذِيُّ وَغَيْرُهُ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ

صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ فِیْ خُطْبَتِہٖ عَامَ حَجَّۃِ الْوَدَاعِ اِنَّ اللّٰہَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی قَدْ اَعْطٰی کُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّہٗ فَلَا وَصِیَّۃَ لِلْوَارِثِ الْحَدِیْثَ وَقَالَ ھٰذَا حَدِیْثٌ حَسَنٌ ؛ ترجمہ اور حضرت امام ترمذی اور آپ کے علاوہ محدثین رحمھم اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی امامہ باھلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حجۃ الوداع کے سال حضورِ اکرم صَلَّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو اپنے خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہر صاحبِ حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس وارث کے لیے وصیّت نہیں ہے اِلی اخر الحدیث ؛

قولہ صورۃً ؛ یعنی مریض نے اپنے ترکہ سے کوئی چیز اپنے وارث کو فروخت کردی تو حضرت امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بیع مطلقاً درست نہیں ہے خواہ یہ بیع مثلِ قیمت سے ہو یا کم قیمت سے کیونکہ ورثاء کا حق جس طرح مالیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح عینیت کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے اور صاحبین رحمھم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر یہ بیع مثلِ قیمت سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے ؛ تو درحقیقت یہ بیع وصیت نہیں ہے کیونکہ ثمن کے عوض شیٔ مذکور کو فروخت کیا گیا ہے لیکن صورتاً یہ وصیت ہے اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ شیٔ جو مریض نے اپنے وارث کے ہاتھ فروخت کی ہے اچھی ہو اور مفید تر ہو مثلاً بہترین گھوڑا ہے یا بہترین نایاب کار ہے یا قلم ہے اور مریض چاہتا ہے کہ یہ چیز اس وارث کو مل جائے اس غرض سے اس کے ہاتھ فروخت کردی ہو تو یہ بیع درست نہیں ہوگی ؛

قولہ معنیً : یعنی مریض نے ورثاء میں سے ایک کے لیے مثلاً دو ہزار روپے قرض کا اقرار کیا تو یہ معنیً وصیت ہے کیونکہ مریض نے مقرلہ کے لیے مقربہ کے تسلیم کا بلا عوض اقرار کیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک درست نہیں ہے (اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صحیح ہے) کیونکہ اس کے اقرار میں بعض ورثاء کی طرف سے تہمت کذب کا امکان ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ مریض کا مقصد اس وارث کو بلا عوض مالی فائدہ پہنچانا ہو اور حرام کا شُبہہ حرام ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی حرام ہوگا بس یہ اقرار معنیً وصیت ہے اور صورتاً اقرار ہے ؛

قولہ وحقیقۃً : یعنی مریض ورثاء میں سے کسی ایک کے لیے وصیّت کرے کہ میرے مرنے کے بعد اس وارث کو مثلاً ایک ہزار روپے دے دینا ؛

قولہ وشبہۃً : یعنی مریض اموالِ رِبویہ میں سے جیّد اور عمدہ چیز کو اموال ربویہ میں سے اُسی کی جنس سے ردّی

چیز کے بدلے فروخت کرے مثلاً جیّد اور عمدہ گندم کو ردی گندم کے بدلے فروخت کرے تو یہ درحقیقت وصیّت نہیں ہے بلکہ بیع ہے مگر اس میں وارث مذکور کو کچھ فائدہ پہنچ رہا ہے لہٰذا یہ وصیّت کے مشابہ ہے:

قولہ حتی لا یصح الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اوّل یعنی وصیّت صورتاً کی مثال بیان کرتے ہیں **قولہ وبطل اقرارہ الخ** یہ قسم ثانی کی مثال ہے اور وہ "وصیّت معنیً" ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مریض نے وارث کے حق میں اقرار کیا تو اس اقرار کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مریض نے کہا کہ میں نے اس وارث کا ایک ہزار روپیہ قرض دینا ہے لہٰذا اس کو میرے مال سے ایک ہزار روپیہ دے دینا اور دوسری صورت یہ ہے کہ مریض نے کہا کہ اس وارث کو جو قرض میں نے صحت کی حالت میں دیا تھا وہ قرض میں نے اُس سے واپس لے لیا ہے لہٰذا اس سے نہ مانگنا تو یہ معنیً وصیّت ہے کیونکہ اس میں تہمت کا شبہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ مریض اس وارث کو قرض کا بہانہ بناکر فائدہ پہنچانا چاہتا ہو یا اس سے قرض واپس نہ لیا ہو محض اس کے فائدے کے لیے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے قرض لے لیا ہے: **تنبیہ:** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وصیّت کی قسمِ ثالث یعنی "وصیّت حقیقۃً" کے اظہر ہونے کی بناء پر مثال بیان نہیں کی ہے:

قولہ وتقومت الجودۃ الخ یہ وصیّت کی قسم رابع یعنی "وصیّت شبہۃً" کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مریض ایک جیّد مال کو مثلاً گندم کو ردی مال مثلاً ردی گندم کے بدلے ایک وارث کو فروخت کرتے تاکہ اس وارث کو جودت اور عمدگی کا فائدہ پہنچے اگرچہ ہم جنس جیّد چیز کی ردی چیز کی بیع کے وقت جودت والی صفت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسے عمدہ گندم کی بیع ردی گندم کے بدلے ہو لیکن جب مریض مذکور بیع مذکور منعقد کرے تو اس وقت جودت والی صفت باقیمت شمار ہوتی ہے جس طرح کہ وصی یا والد صغیر کی اچھی گندم سے ردی گندم کی اپنے لیے بیع کرے یعنی گندم کے بدلے ردی گندم دے تو اس وقت بھی صفتِ جودت کی قیمت شمار ہوتی ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں (یعنی مریض اور وصی یا والد کی بیعِ مذکور میں) صفتِ جودت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ بیع باطل ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں دیگر ورثاء اور دوسری صورت میں صغیر کو ضرر لاحق ہوتا ہے، بہر حال صورتِ مذکورہ ہے تو بیع لیکن شبہۃً وصیّت ہے لہٰذا یہ باطل ہوگی:

وَاَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لَا يُعْدِمَانِ اَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَّا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَفِيْ

قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِیْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ یَسْقُطْ اَصْلُهٗ ؛

ترجمہ : اور ایک عارض حیض ہے اور ایک عارض نفاس ہے یہ دونوں کسی بھی اہلیت کے منافی نہیں ہیں (نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت اداء کے) لیکن اِن دونوں سے نماز اور روزہ کے جوازِ اداء کے لیے طہارت شرط ہے لہٰذا ان دونوں کی وجہ سے اداء کا فوت ہونا لازمی امر ہے البتہ نماز کی قضاء میں حرج ہے کیونکہ نمازیں حدِ تکرار میں داخل ہو جاتی ہیں پس حیض اور نفاس کی وجہ سے اصلِ صلوٰۃ یعنی نفسِ وجوب ہی ساقط ہو گیا اور روزہ کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصلِ صوم یعنی نفس وجوب ساقط نہیں ہوا ؛

تقریر و تشریح قولہ واما الحیض الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے نواں اور دسواں عارض یعنی حیض اور نفاس کا ذکر فرماتے ہیں اور چونکہ ان دونوں میں صورتاً اور حکماً مشابہت ہے اس لیے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ یہ دونوں کسی بھی اہلیت کے منافی نہیں ہیں نہ اہلیتِ وجوب کے اور نہ اہلیتِ اداء کے کیونکہ یہ دونوں ذمہ اور عقل اور قدرتِ بدن کے منافی نہیں ہیں ؛

قولہ لکن الطہارۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ جب حیض و نفاس بالکل اہلیت کے منافی نہیں ہیں تو ان دونوں کی وجہ سے عورت سے نماز کی قضاء ساقط نہیں ہونی چاہیئے الجواب نماز اور روزہ کی اداء کے لیے حیض و نفاس دونوں سے طہارت شرط ہے تو ان دونوں کی وجہ سے اداء فوت ہو جائے گی کیونکہ شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے ؛ باقی اداء صلوٰۃ کے جواز کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے " عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ اَبِیْ حُبَیْشٍ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ یَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنِّیْ اِمْرَاَةٌ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ لَا اِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ وَلَیْسَ بِحَیْضٍ فَاِذَا اَقْبَلَتْ حَیْضَتُكِ فَدَعِی الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِیْ عَنْكِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّیْ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ : ترجمہ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

سے روایت کی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت جیش رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی خدمت شریفہ میں حاضر ہوئیں پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کہ میں ایک عورت ہوں کہ استحاضہ کی جاتی ہوں پس نہیں پاک ہوتی پس کیا چھوڑوں نماز کو تو حضورِ اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا نہیں یہ تو ایک رگ کا خون ہے اور یہ حیض کا خون نہیں ہے پس جس وقت تجھے حیض آئے تو نماز چھوڑ دے اور جب ختم ہو جائے پس دھوا اپنے خون کو یعنی غسل کر پھر نماز پڑھ" یہ تو موافق قیاس ہے اور اداءِ روزہ کے جواز کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّا نَحِيضُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ نَطْهُرُ فَيَأْمُرُنَا بِقَضَاءِ الصِّيَامِ وَلَا يَأْمُرُنَا بِقَضَاءِ الصَّلٰوةِ رَوَى۔ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ"

حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے آپ فرماتی ہیں کہ ہم رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے پاس حیض والی ہوتی تھیں پھر ہم پاک ہوتی تھیں پس حضورِ اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہمیں روزوں کی قضاء کا حکم فرماتے تھے اور نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرماتے تھے اس حدیث کو حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث شریف حسن ہے: تو اس حدیث شریف سے دو امر معلوم ہوئے ایک امر تو یہ معلوم ہوا کہ عورتیں حالتِ حیض میں روزہ نہیں رکھتی تھیں تو اس سے یہ امر ثابت ہوا کہ حیض سے طہارت اداءِ صوم کے لیے شرط ہے اور یہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ حیض کی حالت میں روزہ رکھا جائے جیسا کہ جنابت کی حالت میں روزہ رکھا جاتا ہے اور دوسرا امر یہ معلوم ہوا کہ نماز کی قضاء نہیں ہے اور روزہ کے لیے قضاء ہے۔

قولہ وفی قضاء الصلٰوۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صوم و صلوٰۃ دونوں بدنی عبادتیں ہیں جس طرح روزہ کی قضاء ضروری ہے اسی طرح نماز کی قضاء بھی ضروری ہونی چاہیے

الجواب۔ ایامِ نفاس و حیض کے بعد قضاءِ صلوٰۃ میں حرج ہے کیونکہ حیض و نفاس کے ایام میں نمازیں کثیر ہو جاتی ہیں کیونکہ حیض کم از کم تین دن رات ہوتا ہے تو ضروری طور پر ان ایام میں نمازیں حدِ تکرار میں داخل ہو جاتی ہیں اور نفاس عادۃً مدتِ حیض سے زیادہ ہوتا ہے تو نفاس کے ایام میں بھی نمازیں حدِ تکرار میں داخل ہو جاتی ہیں تو ان نمازوں کی قضاء میں حرج ہے اور حرج مدفوع ہے لہٰذا حیض و نفاس کی وجہ سے اصل صلوٰۃ یعنی نفسِ وجوب ہی ساقط ہو گیا حتیٰ کہ ان نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہو گی:: اور صیام کی قضاء میں حرج نہیں ہے کیونکہ گیارہ مہینوں میں دس دنوں کے روزوں کی قضاء

کوئی مشکل امر نہیں ہے باقی رہا نفاس تو اگر یہ اتفاقاً ماہ رمضان میں آہی جائے تو اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ نفاس رمضان کا پورا مہینہ ہی جاری رہا ہے تو ایک مہینہ کے روزوں کی قضاء گیارہ مہینوں میں متفرق طور پر یا اجتماعی طور پر کوئی مشکل کام نہیں ہے اصل صوم یعنی نفس وجوب ساقط نہیں ہوا اگرچہ اس کی اداء ساقط ہو گئی ہے ::

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهٖ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهٖ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنْ اِخْتِيَارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرَبِ وَاِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَاثَمُ ::

ترجمہ : اور ایک عارض موت ہے پس وہ عجزِ خالص ہے جس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جاتے ہیں جو باب تکلیف میں سے ہیں اپنی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے اور غرض وہ ان کو اپنے اختیار سے اداء کرنا ہے اور اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ میت کی طرف سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں باطل ہیں اور ان کے حق میں گناہ باقی رہ جاتا ہے ::

تقریر وتشریح قولہ واما الموت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے آخری عارض یعنی موت کا بیان فرماتے ہیں اور موت کی تعریف وتفسیر میں اختلاف ہے اکثر اہلِ سُنّت فرماتے ہیں کہ موت ایک صفتِ وجودیہ ہے جو بطورِ "حیات کی ضد کے" مخلوق ہوئی ہے :: اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ" اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے "يُؤْتٰى بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِىْ صُوْرَةِ كَبْشٍ اَمْلَحَ فَيُذْبَحُ" تو اس بناء پر موت کو عوارضِ سماویہ میں سے شمار کرنا صحیح ہے :: اور بعض حضرات موت کی یہ تعریف کرتے ہیں "عدم الحیٰوۃ عما من شانہ الحیٰوۃ" اور آیتِ مذکورہ میں خلق کا معنی تقدیر ہے اور اسی کی طرف صاحب المسلّم مائل ہیں انہوں نے مسلّم کے منہیہ میں فرمایا ہے "وجعلہ وجودیا لیس بشیٔ" یعنی موت کو وجودی قرار دینا درست نہیں ہے باقی خلق کا موت کے ساتھ تعلّق اس بناء پر ہے کہ یہ طاری کا عدم ہے :: اور اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک

موت کے عدمی ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ موت عدمِ محض اور فناء صرف ہے بلکہ موت وہ روح کا بدن سے جُدا ہونا اور اس کا ایک دار سے دوسرے دار کی طرف منتقل ہونا ہے یہی وجہ ہے کہ میّت کو احکامِ آخرت میں زندہ شمار کیا جاتا ہے فافہمہ واحفظ ؛

قولہ فانہ عجز خالص الخ یعنی موت عجز خالص ہے اس میں کسی وجہ سے بھی جہتِ قدرت نہیں ہے اور اس قید سے مرض وصغر اور جنون ورق سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن جہتِ قُدرت باقی رہتی ہے جبکہ موت کی وجہ سے جہتِ قدرت باقی نہیں رہتی ہے ؛ پھر وہ احکام جو میّت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں دو قسم ہیں ایک احکامِ دُنیا ہیں اور دوسرے احکامِ آخرت ہیں پھر احکامِ دُنیا چار قسم ہیں (۱) وہ احکام جو بابِ تکلیف سے ہیں یعنی جن کے ساتھ وہ مکلّف تھا جیسے وجوبِ صلوٰۃ وزکوٰۃ اور اس قسم کا حکم سقوط ہے ہاں ان کا گناہ میّت کے ذمہ پر باقی رہتا ہے (۲) وہ احکام جن کا تعلّق غیر کی حاجت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی وہ احکام جو اس پر غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوئے ہیں اور اس کے کئی اقسام ہیں (۳) وہ احکام جو خود میّت کی حاجت کے لیے مشروع ہوئے ہیں : اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان احکام کا میّت کی حاجت کے پورا ہونے تک باقی رہنا ہے (۴) وہ احکام جو میّت کی قضاءِ حاجت کے ساتھ تعلّق کی صلاحیّت ہی نہیں رکھتے ہیں اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام ورثہ کے لیے ثابت ہوتے ہیں ؛ اور احکامِ آخرت کا حکم بقاء ہے ؛

قولہ یسقط بہ الخ یہ احکامِ دُنیا کی قسم اوّل کا بیان ہے کہ موت کی وجہ سے حاصل شدہ عجز کی بناء پر وہ احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن کے ساتھ یہ مکلّف تھا کیونکہ موت کی وجہ سے ان احکام سے جو غرض ہے وہ فوت ہو جاتی ہے اور ان احکام سے غرض وہ مکلّف کا ان کو اپنے اختیار سے بجا لانا ہے اور موت سے ایسا عجزِ لازم متحقق ہوتا ہے جس کے زوال کی اُمید ہی نہیں ہے اور نہ اس عجز سے فوق کوئی عجز ہے ؛

قولہ ولھذا قلنا الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول لفوات غرضہ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ موت کی وجہ سے حاصل شدہ عجز کی بناء پر میّت کی طرف سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں باطل ہوں گی یعنی زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز وروزہ وغیرہ حکم دنیا میں میّت کی طرف سے ساقط ہوں گی حتیٰ کہ ان کا میّت کے ترکہ سے اداء کرنا واجب نہیں ہے ؛ اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مقصود مال ہے فعل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر

فقیر مالِ زکوٰۃ پر قدرت و کامیابی پائے تو اس کو حق حاصل ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ کو پکڑ لے تو میّت کے ذمّہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور ہمارے نزدیک مقصود فعل ہے اور وہ تو میّت کے فوت ہونے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے :

قولہ وانما یبقی الخ یعنی میّت کے ذمّہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں تو ساقط ہو جاتی ہیں مگر گناہ اس پر باقی رہتا ہے کیونکہ اس نے اپنی صحت کی زندگی میں ان احکام کی ادائیگی میں تقصیر کی ہے اور گناہ احکام آخرت سے ہے اور میّت احکام آخرت میں زندہ ہے پس اللہ تبارک و تعالیٰ اگر چاہے تو اس کو اپنے فضل و کرم سے معاف فرما دے اور اگر چاہے تو اپنی حکمتِ بالغہ اور عدل و انصاف سے اُس کو عذاب میں مبتلا کرے :

وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا يَصِحُّ اِذَا لَمْ يَخْلُفْ مَالًا اَوْ كَفِيْلًا كَاَنَّ الدَّيْنَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يَقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهٗ فِيْ حَقِّهٖ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُّوْصِيَ بِهٖ فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ :

ترجمہ : اور جو حکم میّت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوا گر وہ حکم ایسے حق کے بارے ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود رہے گا حق بھی باقی رہے گا کیونکہ اس میں اُس بندے کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ حق قرض ہے تو وہ محض ذمّہ میّت کے اعتبار سے باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ اس کے ذمّہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ مؤکد ہو جاتا ہے اور وہ ذمہ کفیل ہے اور اسی بناء پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میّت

کی طرف سے اس کے قرض کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میّت نے اپنے پیچھے نہ مال چھوڑا ہے اور نہ کفیل تو گویا کہ میّت سے قرض ساقط ہوگیا بخلاف عبدِ محجور کے جو قرض کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ غلام کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف "مالیتِ رقبہ" مولیٰ کے حق کے اعتبار سے ملائی جاتی ہے اور وہ حکم جو میّت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہُوا تھا اگر وہ حکم اس پر بطریق صلہ کے مشروع ہُوا تھا (جیسے نفقہ محارم وصدقۃ الفطر) تو وہ موت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اُس نے اس کی وصیت کی ہو تو یہ وصیّت ثلثِ مال سے صحیح ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ وَمَا شرع علیہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثانی (یعنی جو حکم میّت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہو) کا بیان فرماتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں قسم اوّل وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ان کان حقا متعلقا بالعین الخ" سے بیان فرمایا ہے کہ وہ حکم اگر ایسے حق کے بارے ہو جو عین کے ساتھ متعلّق ہو تو جب تک عین موجود رہے گا وہ حق بھی باقی رہے گا جیسے مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلّق ہے تو یہ راہن کی موت سے باطل نہیں ہوگا اور اسی طرح کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے چنانچہ یہ اشیاء اگر بعینہٖ موجود ہوں تو ترکہ میں داخل ہو کر دوسرے قرض خواہوں اور ورثاء پر تقسیم ہونے سے پہلے ہی صاحب حق ان اشیاء کو لے لے گا کیونکہ بندے کا فعل اشیاء مذکورہ میں غیر مقصود ہے کیونکہ حقوق العباد میں مقصود مال ہوتا ہے ؛

قولہ وان کان دیناً الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثانی کی قسم ثانی کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر وہ حق قرض ہے تو وہ محض ذمہ میّت کے اعتبار سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ میّت کے ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہیں کیا جائے گا جس سے ذمہ مؤکد اور مضبوط ہو جاتا ہے اس سے مُراد کسی شخص کفیل کا ذمہ ہے یعنی میّت اگر اپنی زندگی میں مال یا کسی کفیل کو چھوڑ کر نہ جائے تو اس کے فوت ہونے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لیے صاحب قرض، میّت کی اولاد سے اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے ہاں آخرت میں اپنا قرض وصول کر سکتا ہے اور اسی بناء پر کہ میّت کے ذمہ پر قرض باقی نہیں رہتا ہے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میّت

(مفلس) کی طرف سے اس کے قرض کا کفیل ہونا درست نہیں ہے جبکہ حیات میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو کیونکہ کفالت کا معنی ہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میّت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہا ہے تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے ملایا جا سکتا ہے بخلاف اُس صورت کے جبکہ اس کی زندگی میں اس کا مال یا اس کا کوئی کفیل موجود ہو تو چونکہ اس وقت اس کا ذمہ کاملہ ہے اس لیے اِس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا البتہ یہ ایک علیحدہ امر ہے کہ کوئی شخص کفالت کے بغیر بطور تبرع اور احسان کے اگر میّت کا قرض اداء کر دے تو یہ اداء کرنا درست ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفلس میّت کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہے کیونکہ شرع شریف کی رو سے موت، قرض سے بری کرنے والی نہیں ہے ورنہ صاحب قرض کے لیے تبرع کرنے والے سے اپنا قرض وصول کرنا جائز نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے قرض کا مطالبہ ہو سکتا اور یہی حضرت امام احمد اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے بلکہ ابن قدامہ نے اس قول کی نسبت اکثر اہل علم کی طرف کی ہے کذا فی التقریر اور ان حضرات نے حدیثِ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بطور دلیل کے پیش کیا ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیہ دین فاتی بمیت فقال علیہ دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادہ الانصاری ھما علیّ یا رسول اللہ فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ النسائی و ابو داؤد" ترجمہ: رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اُس شخص کا نمازِ جنازہ نہیں پڑھتے تھے جو فوت ہو گیا ہو اور اُس پر قرض ہو پس ایک جنازہ لایا گیا تو حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیا اس پر قرض ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے عرض کیا ہاں اس پر دو دینار ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِرشاد فرمایا کہ تُم پڑھو نماز اپنے صاحب پر پس حضرت ابوقتادہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا وہ دو دینا میرے ذمہ پر ہیں پس حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر نماز پڑھی یہ حدیث حضرت امام نسائی اور حضرت ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت کی ہے: اور اِس حدیث شریف جیسی اور احادیثِ مبارکہ بھی مروی ہیں بہر حال حدیثِ مذکور ہو یا اس جیسی دیگر احادیثِ مبارکہ ہوں ان سے اس امر پر "کہ میّت کی طرف سے ضامن ہونا خواہ میّت نے اداءِ دَین کے لیے مال چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو جائز ہے" استدلال درست نہیں ہے کیونکہ حدیثِ مذکور میں حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول "ھما علیّ" سے کفالت ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بطورِ تبرع کے میّت کی طرف سے اس کے قرض اداء کرنے کے بارے عرض کیا ہو اور

اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے وعدہ کیا ہو نہ کفالت اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ پہلی کفالت کا اقرار ہو :: تو حضرت امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میت مفلس کی طرف سے کفالت صحیح نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے ذمہ ضعیف ہو گیا ہے اور ذمہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے بنفسہا دین کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو احکام دنیا میں یہ دین اپنے محل کے فوت ہونے کی وجہ سے ساقط کی طرح ہو گیا ہے ::

قولہ بخلاف العبد المحجور الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ عبدِ محجور اور میت دونوں کے ذمہ کا ضعف برابر ہے تو میت کی طرف سے کفالت کیوں جائز نہیں ہے جیسا کہ عبد محجور کی طرف سے کفالت جائز ہے **الجواب** عبدِ محجور اور میت میں فرق ہے عبدِ محجور جو کہ قرض کا اقرار کرتا ہو پھر اُس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو یہ کفالت صحیح ہے (اگرچہ عبدِ محجور سے اس کے آزاد ہونے سے قبل مطالبہ نہیں ہو سکتا) کیونکہ عبدِ محجور کا ذمہ کاملہ ہے اس لیے کہ عبدِ محجور حی عاقل بالغ مکلف ہے (جبکہ میت، مکلف نہیں ہے) اور عبدِ محجور میں فی الجملہ مطالبہ کی اہلیت بھی موجود ہے کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کر دے یا مولیٰ اس کو آزاد کر دے تو فی الحال اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو جب اِس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی جانب سے کسی شخص کا کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا مگر فرق یہ ہے کہ کفیل سے قرض کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے اور اصیل یعنی عبدِ محجور سے فی الحال مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عبدِ محجور سے فوری مطالبہ کرنے میں مانع موجود ہے اور وہ اِس کا افلاس اور عدم تملک ہے اور کفیل کے حق میں فوری مطالبہ سے کوئی مانع نہیں ہے پس کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا ::

قولہ وانما ضمنت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب عبد کا ذمہ کاملہ ہے تو یہ حُر کے برابر ہو گیا تو پھر عبد اگر کسی شخص کو خطأً قتل کر دے تو اس پر دیت ہی واجب ہونی چاہیے خود عبد دیت نہ بن سکے جیسا کہ حُر اگر کسی شخص کو خطاءً قتل کر دے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے وہ خود مقتول کے ورثاء کا غلام نہیں بن جاتا یعنی عبد کی نسبت سے اس کے ذمہ کی طرف مالیت رقبہ کو کیوں ملایا جاتا ہے جبکہ اس کا ذمہ کاملہ ہے **الجواب** غلام کے ذمہ کی طرف مالیتِ رقبہ مولیٰ کے حق کے اعتبار سے ملائی جاتی ہے یعنی عبد کے ذمہ کا کمال مولیٰ کے حق کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ غلام کے اپنے اعتبار سے ہے پس اگر دیت اداء کرنے کو کہا جائے اور وہ غلام خود دیت میں نہ دیا جائے تو اس میں مولیٰ کا نقصان ہے :: تو یہاں مولیٰ کے نقصان کی جہت کو مدِ نظر رکھا گیا ہے ::

قولہ وان کان الحکم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول " وان کان الحکم الخ " کا عطف ان کے قول " ان کان حقاً الخ " پر ہے اور یہاں سے اقسام اربعہ میں سے قسم ثانی کی قسم ثالث کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو میّت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوا تھا اگر وہ حکم اس پر بطریق صلہ کے مشروع ہوا تھا جیسے نفقۂ محارم اور کفارات اور صدقۃ الفطر تو وہ موت کی وجہ سے ضعفِ ذمہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اُس نے اس کی وصیت کی ہو تو یہ وصیّت اُس کے مال کے ثلث سے صحیح ہے کیونکہ شرع شریف نے اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کے مال کے ثلث سے اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے وقد مر بیانہ :

وَاَمَّا الَّذِیْ شُرِعَ لَهٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِهٖ وَالْمَوْتُ لَا یُنَافِی الْحَاجَةَ فَیَبْقٰی لَهٗ مَا یَنْقَضِیْ بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذٰلِكَ قُدِّمَ جِهَازُهٗ ثُمَّ دُیُوْنُهٗ ثُمَّ وَصَایَاهُ مِنْ ثُلُثِهٖ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظْرًا لَهٗ وَلِهٰذَا بَقِیَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْاَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِیْ عِدَّتِهَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِكٌ فَبَقِیَ مِلْكُهٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِیْمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهٖ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْاَةُ لِاَنَّهَا مَمْلُوْكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَهْلِیَّةُ الْمَمْلُوْكِیَّةِ بِالْمَوْتِ :

ترجمہ : اور جو حکم خود بندے کے اپنے لیے مشروع ہوا ہے پس وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے پس اس کا حق اس کے لیے اتنی مقدار میں جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے باقی رہے گا اور اسی لیے تمام امور پر میّت کا کفن دفن مقدم رکھا گیا ہے پھر اس کے دلیون کی ادائیگی پھر اس کی وصیتوں کا پورا کرنا ثلث مال سے پھر میراث کی تقسیم میّت کی نیابت کے طور پر واجب ہوگی اور یہ تمام مذکورہ حقوق میّت کی بہتری کے لیے ثابت ہوتے ہیں اور اسی لیے

عقد کتابت باقی رہے گا مولیٰ کے مرجانے کے بعد اور اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بشرطیکہ وہ بدل کتابت چھوڑ کر فوت ہُوا ہو اور اسی لیے ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ بیوی اپنے فوت شُدہ شوہر کو عدّت میں غسل دے سکتی ہے کیونکہ عدت کے زمانہ میں زوج مالک ہوتا ہے پس اُس کی اِس خصوصی حاجت کے پورا ہونے تک عدّت کے اِختتام تک ملک باقی رہے گی بخلاف اُس صورت کے جبکہ بیوی فوت ہو جائے کہ اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی مملوکیت کی اہلیت باطل ہو چکی ہے :

تقریر و تشریح قولہ واما الذی شرع لہٗ الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اقسامِ اربعہ میں سے قسم ثالث کا بیان فرماتے ہیں یعنی وہ حکم جس کا تعلق خود میّت کی حاجت کے ساتھ ہے :

قولہ والموت لا ینافی الحاجۃ الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ حوائج تو زندگی میں ہوتی ہیں موت سے تو حوائج ختم ہو جاتی ہیں لہٰذا موت کے بعد حوائج کے پورا کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے الجواب۔ موت، حاجت کے منافی نہیں ہے کیونکہ حاجت عجز پر مبنی ہوتی ہے اور موت سے بڑھ کر کوئی عجز نہیں لہٰذا میّت دوسروں کی بنسبت زیادہ محتاج ہے پس اس کا حق اس کے لیے اتنی مقدار میں جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے باقی رہے گا یہی وجہ ہے کہ میّت کی تجہیز و تکفین اس کے دیون کی ادائیگی پر مقدم ہے جبکہ قرض خواہوں کا حق عین کے ساتھ متعلّق نہ ہو کیونکہ کفن دفن کی طرف میّت کی محتاجی دوسری تمام حاجتوں سے بڑھ کر ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں اس کا لباس قرض خواہوں کے حق سے مقدّم ہوتا ہے پھر میّت پر جو دَین ہے اُس کی ادائیگی ہوگی کیونکہ اپنے ذمہ کی براٗت کے لیے قرض کی ادائیگی کی حاجت وصیّت سے بھی زیادہ ہے اس لیے کہ وصیّت تو اپنی طرف سے تبرع اور محض احسان ہے پھر میّت کے ثلث مال سے اس کی وصیّت پورا کرنے کا مرتبہ آتا ہے کیونکہ میّت کی حاجت وصیّت کے پورا کرنے کی طرف ورثاء کے حق سے اقوی ہے کیونکہ تنفیذِ وصیّت کا فائدہ آخرت میں اس کی طرف عائد ہوتا ہے اور وہ آخرت میں اس کی طرف محتاج بھی ہے پھر میّت کی طرف سے نیابت کے طور پر میّت کی میراث کی تقسیم واجب ہے اور یہ تمام حقوقِ مذکورہ میّت کی بہتری اور اس کے نفع کے لیے ثابت ہوتے ہیں کیونکہ امور کا نفع اس کی طرف راجع ہوتا ہے تجہیز و تکفین اور اس کے قرض کی ادائیگی اور اس کے وصایا کے نفاذ کے نفع کا میّت کی طرف راجع ہونا تو بالکل ظاہر ہے باقی میراث کے جاری

ہونے کا نفع بایں طور ہے کہ جب اس کے وارث اس کے مال کے حصول کے بعد مالدار ہو گئے اور انہوں نے اس کے مال سے نفع حاصل کیا تو ان کے مال دار ہونے اور ان کے اس کے مال سے بہرہ مند ہونے کی وجہ سے اس کی روح راحت محسوس کرے گی اور اس کو آخرت میں ثواب ہوگا اور عین ممکن ہے کہ یہی لوگ خوشحالی کی وجہ سے اس کے لیے دعاءِ خیر کریں اور اس کے لیے صدقہ وخیرات کریں جس سے اس کو ثواب حاصل ہوتا رہے گا اور اس کے درجات بلند ہوتے رہیں گے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے یہی سُنّت طریقہ اہلِ سُنّت وجماعت میں مروّج ہے جس کا فائدہ زندوں کو بھی پہنچتا ہے اور وصال کر جانے والوں کو بھی پہنچتا ہے:

قولہ ولہٰذا ابقیت الخ یعنی اس وجہ سے کہ موت، حاجت انسانی کے منافی نہیں ہے عقد کتابت مولیٰ کے فوت ہو جانے اور اسی طرح مکاتب کے فوت ہو جانے کے بعد باقی رہے گا بایں شرط کہ مکاتب بدل کتابت چھوڑ کر کے فوت ہوا ہو یعنی اگر آقا فوت ہو جائے اور مکاتب زندہ رہے تو مکاتب مولیٰ کے ورثاء کو بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی مرنے والا ثواب کا محتاج ہوتا ہے تو صورت مذکورہ میں مرنے والے کو عتق کا ثواب اور ورثاء کو جو مالِ بدلِ کتابت کی صورت میں حاصل ہوگا اس کا ثواب بھی حاصل ہوگا اور یہ ایسا امر ہے جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اور جب مکاتب اس قدر مال چھوڑ کر فوت ہو جائے جس سے بدلِ کتابت اداء ہو جائے اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتب کے ورثاء اس کی طرف سے مولیٰ کو بدل کتابت اداء کر سکتے ہیں کیونکہ مکاتب کو مرنے کے بعد بھی حریّت حاصل کرنے کی طرف محتاجی ہے تاکہ بدلِ کتابت سے بچا ہُوا مال مکاتب کے ورثاء کو بطورِ میراث کے مل سکے اور مکاتب ہونے کے زمانہ میں جو اولادیں پیدا ہوئیں یا جن کو اس نے خریدا کیا وہ آزاد ہو جائیں حتیٰ کہ بدلِ کتابت اداء کر دینے سے اس کو اپنی حیات کے بالکل آخری لمحہ میں حکماً آزاد قرار دیا جائے گا تاکہ کُفر کا اثر باقی نہ رہے کیونکہ رِق کُفر کا اثر ہوتا ہے، اور یہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب ہے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عقد کتابت فسخ ہو جائے گا اور تمام مال مولیٰ کے لیے ہوگا اور یہی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

قولہ وقلنا ان المراۃ الخ: اس کا عطف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بقیت" پر ہے یعنی موت، حاجت کے منافی نہیں ہے اس لیے ہم نے کہا ہے کہ بیوی اپنے فوت شُدہ شوہر کو اپنی عدت میں غسل دے سکتی ہے کیونکہ عدت کے

زمانہ میں زوج مالک ہوتا ہے پس اُس کی اس خصوصی حاجت کو پورا ہونے تک عدت کے اختتام تک ملک باقی رہے گی اور غسل میّت کی ایک حاجت ہے اور فوت شُدہ شوہر اس کی طرف محتاج بھی ہے، بخلاف اُس صورت کے جبکہ بیوی فوت ہوجائے کیونکہ شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی مملوکیّت کی اہلیّت باطل ہوچکی ہے کیونکہ مرنے والی مملوکیّت کی جہت سے تصرفاتِ مخصوصہ کا محل باقی نہیں رہی ہے تو جب مملوکیّت فوت ہوگئی تو نکاح اپنے جمیع علائق کے ساتھ مرتفع ہوگیا پس مرنے والی سابقہ بیوی کو اَب مَس نہیں کرسکتا ہے: اور حضرت امام شافعی رحمہُ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی اپنی فوت شدہ بیوی کو غسل دے سکتا ہے جس طرح بیوی اپنے فوت شدہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے کیونکہ حضورِ اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا تھا، ”لَوْ مُتِّ لَغَسَّلْتُکِ“ اگر تم فوت ہوجاؤ تو میں تم کو غسل دوں گا اور ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ یہاں ”لَغَسَّلْتُکِ“ کے معنی یہ ہیں کہ میں خود تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا اور یہی تاویل دوسری احادیث کے بارے ہے:

وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّيَةِ إِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ إِبْتِدَاءً بِسَبَبِ انْعَقَدَ لِلْمُوَرِّثِ لِأَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَا يَجِبُ لَهٗ إِلَّا مَا يَضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهٖ فَفَارَقَ الْخَلَفُ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا: وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَلَهٗ فِيْهَا حُكْمُ الْأَحْيَاءِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِيْ حُكْمِ الْآخِرَةِ كَالرَّحْمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِيْ حَقِّ الدُّنْيَا وَوُضِعَ فِيْهِ لِأَحْكَامِ الْآخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارٍ أَوْ حُفْرَةُ نَارٍ وَنَرْجُوا اللّٰهَ تَعَالٰى أَنْ يُّصَيِّرَهٗ لَنَا رَوْضَةً بِكَرَمِهٖ وَفَضْلِهٖ:

ترجمہ: اور اسی لیے مقتول کا حق، دیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جبکہ قصاص، مال سے مُبدّل ہو جائے اگرچہ اصل یعنی قصاص ورثاء کے لیے ابتداءً ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کے ساتھ جو مورث کے حق میں پایا گیا ہے کیونکہ قصاص میّت کی زندگی ختم ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے اور اس وقت میّت کی ملک کی اہلیّت کے بطلان کی وجہ سے صرف وہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف میّت اپنی حاجت میں مضطر ہو (اور قصاص ایسا امر ہے جو اس کی حاجت کی صلاحیّت نہیں رکھتا ہے پس وہ ورثاء کے لیے ابتداءً ثابت ہوگا نہ کہ انتقالاً) پس خلف، اصل سے جُدا ہو گیا کیونکہ یہ دونوں اپنی اپنی حالت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور احکام آخرت پس میّت کے لیے اس میں زندوں کا حُکم ہے کیونکہ قبر میّت کے لیے حُکمِ آخرت میں ایسے ہے جیسے رحم، پانی کے لیے اور مَہد طفل کے لیے حکم دنیا میں ہے اگر مرنے والا نیک ہے تو اس کی قبر اس کے لیے جنّت کا باغ ہے اور اگر بد ہے تو قبر اس کے لیے جہنّم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ تبارک و تعالیٰ سے اُمید رکھتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ قبر کو ہمارے لیے اپنے فضل و کرم سے جنّت کا باغ بنائے گا (آمین)۔

تقریر و تشریح

قولہ و لھٰذا تعلق حق المقتول بالدّیۃ الخ: یعنی اس لیے (کہ وہ احکام و حقوق جو بندے کی حاجت کے لیے مشروع ہُوئے ہیں وہ اس کے مرنے کے بعد بقدر اُس کے جس سے اِس کی حاجت پوری ہو جائے اس کے لیے مملوک باقی رہتے ہیں) کہ جب کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے اور قتل بھی ایسا ہو جس سے قصاص آتا ہو یعنی قصداً کسی آدمی کو تیز دھار آلے سے قتل کرے تو اگر مقتول کے وارث قاتل سے صلح کر لیں یا بعض وارث معاف کر دیں تو یہ قصاص، دیت اور مال سے بدل جاتا ہے تو اس صورت میں یہ مال موروث بن جاتا ہے تو اِس مال کا حکم بھی دیگر اموال کی طرح ہوگا حتیٰ کہ اس میّت کے لیے وہ اس قدر باقی رہے گا جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے چنانچہ اس میں سے میّت کا قرض اداء کیا جائے گا اور وصیتیں جاری ہوں گی اور اس کے بعد ورثاء میّت کے نائب ہو کر کے بقیّہ مال بطور وراثت کے حاصل کریں گے۔

قولہ وان کان الاصل الخ: مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قصاص اصل ہے اور یہ ابتداءً ورثاء کا حق ہے کیونکہ جب قصاص ایسا امر ہے جو میّت کی حاجت کے ساتھ متعلّق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ قصاص، خون کے انتقام لینے کی غرض سے بطور سزا کے مشروع ہُوا ہے تاکہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہو بایں وجہ کہ قاتل کا شر

ان سے دُور ہوگیا ہے اور ایک اعتبار سے قتل کی جنایت اولیاء ہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ لوگ مقتول کی زندگی میں اُس سے نفع اُٹھاتے تھے تو ہم نے ورثاء ہی کے لیے ابتداءً قصاص کا حق ثابت کیا ہے یوں نہیں کہ اوّلاً میّت کے لیے حقِ قصاص ثابت ہو پھر دوسرے حقوق کی طرح ورثاء کی طرف منتقل ہو (ہاں اگر قصاص، مال سے بدل جائے تو اس کے ساتھ میّت کا حق متعلق ہوتا ہے کما مرّ اور یہ احکامِ دنیا سے قسمِ رابع ہے) البتہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو کہ مورث یعنی مقتول کے حق میں پایا گیا ہے کیونکہ قاتل نے تو اسی کی زندگی تلف کی ہے حالانکہ یہ اپنی زندگی سے اپنے اولیاء کے انتفاع سے زیادہ منتفع ہوتا تھا پس اس اعتبار سے یہ جنایت من وجہ مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے حتّٰی کہ مجروح (زخمی) کا قصاص معاف کردینا موت واقع ہونے سے پہلے صحیح ہے کیونکہ اسی کا ہلاک ہونا ہی تو قصاص کا سبب ہے اور وارث کا مجروح مورث کی موت واقع ہونے سے پہلے قصاص معاف کردینا بھی صحیح ہے کیونکہ واجب ہونے والا قصاص وارث کا ہی حق ہے :

قولہ لانہ یجب عند انقضاء الحیٰوۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ قصاص ابتداءً ورثاء کے لیے ثابت ہوتا ہے کما مر تقریرہ :

قولہ ففارق الخلف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب قصاص ابتداءً ورثاء کے لیے ثابت ہوتا ہے تو چاہیے کہ دیت (جو کہ قصاص کے مال سے مبدل ہونے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے) بھی ورثاء کے لیے ابتداءً ثابت ہو کیونکہ دیت، قصاص کا خلف ہے اور خلف حکم میں اصل کے مفارق نہیں ہوا کرتا حالانکہ تُم نے کہا ہے کہ اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثاء کا حق ہے اور خلف یعنی دیت ابتداءً میّت کا حق ہے **الجواب** اگر اصل اور خلف کا حال مختلف ہو تو وہ حکم میں بھی مختلف ہو سکتے ہیں اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ قصاص کے ساتھ میّت کی حاجت متعلق نہیں ہے اور یہ شُبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور دیت کے ساتھ میّت کی حاجت کا تعلق ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلف کبھی اصل کے مخالف ہوتا ہے جبکہ ان دونوں کے احوال مختلف ہوں جیساکہ وضوء اصل ہے اور تیمّم خلف ہے باوجود اس کے کہ تیمم اشتراطِ نیّت میں وضوء کے مخالف ہے بایں طور کہ تیمم میں نیّت شرط ہے اور وضوء میں نہیں کیونکہ ان دونوں کا حال مختلف ہے وہ یہ کہ پانی مطہر بنفسہٖ ہے نیّت کی طرف محتاج نہیں ہے اور مٹی تو آلودہ کرنے والی ہے اس کے ساتھ حکماً طہارت حاصل ہوتی ہے یعنی مٹی کے ساتھ طہارت کے حصول کا حکم امر تعبدی ہے لہٰذا یہ نیّت کی طرف محتاج ہے :

قولہ واما احکام الآخرۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے وہ احکام ذکر کرتے ہیں جن کا تعلق میت کی حاجت کے ساتھ ہے اور وہ آخرت کے احکام ہیں فرماتے ہیں کہ احکام آخرت میں میت کا حکم زندوں کی طرح ہے کیونکہ قبر میت کے لیے احکام آخرت کے حق میں اس طرح ہے جیسے رحم، پانی کے لیے اور گہوارہ، بچے کے لیے دنیا کے حق میں ہے پس جس طرح پانی اور بچے کے لیے رحم اور گہوارہ دنیا کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح میت کے لیے قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح پانی، رحم میں دنیاوی زندگی کے لیے رکھا گیا ہے اس کے لیے احکام دنیا، جاری کیے جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ ارث اور وصیت کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح میت کو قبر میں آخرت کی زندگی کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کے لیے آخرت کے احکام جاری کیے جاتے ہیں پس اگر وہ سعید ہو تو اس کی قبر جنت کے باغوں میں ایک باغ بن جاتی ہے اور اگر وہ شقی ہو تو اس کی قبر جہنم کا گڑھا بن جاتی ہے اور ہمیں اللہ تبارک وتعالیٰ سے اُمید ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ہمارے لیے ہماری قبر کو اپنے بے پایاں فضل وکرم سے جنت کے باغوں سے باغ بنائے گا: اللّٰھم اغفرلنا والحقنا بالصالحین واجعلنا فی زمرۃ العارفین حتی لیستھلك ذاتنا فی ذاتك وصفاتنا فی صفاتك بوسیلۃ بنیك الکریم الرؤف الرحیم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم:

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ اَمَّا الْجَهْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَاِنَّهُ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْاٰخِرَةِ اَصْلًا لِاَنَّهُ مُكَابَرَةٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِيْلِ:

ترجمہ: یہ فصل عوارضِ مکتسبہ کے بیان میں ہے ان میں سے ایک جہل ہے پس وہ چار قسم ہے ایک وہ جہل ہے جو سراسر باطل ہے اور وہ کفر ہے اور وہ آخرت میں بالکل عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وہ وضوحِ دلیل کے بعد مکابرہ اور انکار ہے:

تقریر وتشریح قولہ فصل فی العوارض الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارضِ سماویہ کے بیان سے

فارغ ہوئے تو اب عوارض مکتسبہ یعنی اُن عوارض کا بیان فرماتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے کسب واختیار کو دخل ہو اور ان عوارض مکتسبہ میں سے ایک جہل ہے اور جہل دو قسم ہے ایک جہل بسیط اور دوسرا جہل مرکب اور جہل بسیط کی تعریف یہ ہے کہ " عدم العلم عمّا من شانہ العلم " اس صورت میں جہل اور علم میں ملکہ و عدم کا تقابل ہے اور جہل مرکب کی تعریف یہ ہے ھو اعتقاد جازم غیر مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقۃ " اور جہل مرکب ایسا عیب ہے جس کا ازالہ تعلم سے ممکن نہیں ہے :: باقی انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عوارض میں سے اس لیے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف، ماہیتِ انسان سے خارج ہے اور اس کو مکتسبہ سے اس لیے شمار کیا گیا ہے (اگرچہ یہ اصل خلقت میں بندے کے اختیار کے بغیر ہوتا ہے) کہ بندے نے اکتسابِ علم میں تقصیر کی ہے کیونکہ بندہ کسبِ علم کے ذریعہ جہل دُور کرنے پر قادر تھا اس کا کسب علم ترک کرنا اور اس کا جہل پر استمرار اس امر کے بمنزلہ ہے کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کو اختیار کیا ہے پھر جہل بسیط چار قسم ہے اوّل وہ جہل ہے جو بلا شبہ باطل ہے اور وہ کُفر ہے اور وہ آخرت میں بالکل عذر ہونے کی صلاحیّت نہیں رکھتا کیونکہ کفر مکابرہ ہے یعنی دلائل کے ظہور اور اُن کا علم ہونے کے باوجود انکار ہے، کیونکہ وہ آیات جو صانع کی وحدانیّت اور اُس کی صفاتِ کمالیہ پر دلالت کرنے والی ہیں بالکل ظاہرہ باہرہ ہیں کسی شاعر نے کتنا اچھا کہا ہے ؎ ففی کل شیئ لہ شاھد :: یدل علی انہ واحد :: اور اسی طرح ایک اعرابی کا قول ہے :: البعرۃ تدل علی البعیر واثر الاقدام علی المسیر فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر فالانکار بعد ذٰلک جحود :: جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے " وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم ظلما وعلوا " اور اسی طرح حضور پُر نور سیّد الرّسل حضرت محمد المصطفیٰ احمد المجتبیٰ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی رسالت و نبوّت پر ادلّہ ہیں اور وہ معجزات قاہرہ اور بیّناتِ باہرہ ہیں جو اِن کے زمانہ میں محسوسات تھیں اور ان کے بعد والے لوگوں کی نسبت سے اُس وقت سے لے کر قرناً بعد قرنٍ آج کے دن تک متواترہ ہیں پس ان کا انکار محسوس کا انکار ہے اور اسی کو مکابرہ کہتے ہیں لہٰذا یہ جہل احکامِ آخرت میں عذر شمار نہیں ہوگا پس اس منکر کو عذاب کیا جائے گا باقی احکامِ دنیا میں یہ جہل عذر ہونے کی صلاحیّت رکھتا ہے حتیٰ کہ ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد اس کافر سے قتل اور حبس وغیرہ دنیوی عذاب روکنے کے سلسلے میں اس جہل کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے :: بہرحال جہل کی یہ نوع دیگر انواع سے اشد ہے ::

وَجَهلٌ هُوَ دُونَهُ لٰكِنَّهُ بَاطِلٌ لَا يَصلُحُ عُذرًا فِي الاٰخِرَةِ اَيضًا وَهُوَ جَهلُ صَاحِبِ الهَوٰى فِي صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِي اَحكَامِ الاٰخِرَةِ وَجَهلُ البَاغِي لِاَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الوَاضِحِ الَّذِي لَا شُبهَةَ فِيهِ اِلَّا اَنَّهُ مُتَاَوِّلٌ بِالقُراٰنِ فَكَانَ دُونَ الاَوَّلِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ المُسلِمِينَ اَو مِمَّن يَنتَحِلُ الاِسلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهُ وَاِلزَامُهُ فَلَم نَعمَل بِتَاوِيلِهِ الفَاسِدِ وَقُلنَا اِنَّ البَاغِيَ اِذَا اَتلَفَ مَالَ العَادِلِ اَو نَفسَهُ وَلَا مَنَعَةَ لَهُ يَضمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الاَحكَامِ تَلزَمُهُ وَكَذٰلِكَ جَهلُ مَن خَالَفَ فِي اجتِهَادِهِ الكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ المَشهُورَةَ مِن عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ اَو عَمِلَ بِالغَرِيبِ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ المَشهُورَةِ مَردُودٌ بَاطِلٌ لَيسَ بِعُذرٍ اَصلًا مِثلُ الفَتوٰى بِبَيعِ اُمَّهَاتِ الاَولَادِ وَحِلِّ مَترُوكِ التَّسمِيَةِ عَامِدًا اَوِ القِصَاصِ بِالقَسَامَةِ وَالقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ ؛

ترجمہ: اور دوسری قسم وہ جہل ہے جو کفر سے کم ہے لیکن یہ بھی باطل ہے جو آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ صاحب ہوی کا جہل ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت کے بارے میں ہے اور باغی کا جہل ہے کیونکہ اہل ہوی اور باغی دونوں میں سے ہر ایک ایسی دلیل واضح کی مخالفت کرتا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر وہ قرآن کے ساتھ تاویل کرنے والا ہے پس اس کا جہل اوّل کے جہل سے کم ہے لیکن جب ان دونوں میں سے ہر ایک مسلمانوں میں سے

ہے یا اہلِ اسلام کی طرف اپنی نسبت کرتا ہے تو ہمیں لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کر کے ان کی تاویل کو فاسد کریں اور دلیل سے الزام دیں پس ہم ان کی تاویلِ فاسد کے ساتھ عمل نہیں کریں گے اور ہم نے کہا ہے کہ باغی جب عادل کا مال ضائع کر دے یا اُس کو قتل کر دے اور اُس باغی کا لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہو گا اور اسی طرح مسلمانوں کے باقی احکام اُس پر لازماً جاری ہوں گے اور اسی طرح علماء شریعت میں سے اُس مجتہد کا جہل مردود باطل ہے وہ قطعاً عذر نہیں ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ تعالیٰ یا سُنّت مشہورہ کی مخالفت کرتا ہے یا اُس حدیث غریب پر عمل کرتا ہے جو کتاب اللہ تعالیٰ یا سُنّتِ مشہورہ کے خلاف ہے جیسے امہاتِ اولاد کی بیع کے درست ہونے کے ساتھ فتویٰ دینا اور جان بوجھ کر بسم اللہ اللہ اکبر چھوڑے ہوئے ذبیحہ کے حلال ہونے اور قصاص بالقسامہ اور ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ کے ساتھ فتویٰ دینا:

تقریر و تشریح قولہ وجہلٌ ھو دونہٗ الخ مصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری قسم ذکر کرتے ہیں اور یہ جہل کافر کے جہل سے کم درجہ کا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے اور آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیّت نہیں رکھتا ہے اور یہ جہل اہلِ ہویٰ کا جہل ہے جیسے معتزلہ کا جہل ہے کہ وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ عالم ہے لیکن علم اس کی صفت نہیں ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ قادر ہے لیکن قدرت اس کی صفت نہیں ہے اور قائل کے قول لیس بعالم اور لا علم لہٗ میں کوئی فرق نہیں ہے اور جیسے مشبّہ کا جہل ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات حادثہ ہیں قابلہ للزوال ہیں جیسا کہ مخلوق کی صفات ہیں اور احکامِ آخرت میں ان کے جہل کی مثال جیسے معتزلہ کا جہل کہ وہ منکر و نکیر کے سوال اور عذابِ قبر اور میزان کا انکار کرتے ہیں پس جہل کی یہ قسم عذر ہونے کی صلاحیّت نہیں رکھتی ہے کیونکہ یہ اُس دلیل کے مخالف ہے جو اس قدر واضح ہے کہ اُس میں سمعاً اور عقلاً شُبہہ نہیں ہے سمعاً اس لیے کہ کثیر آیات اور احادیث صحیحہ جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات یعنی علم و قدرت وغیرھما پر دالّہ ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ اللہ بکل شیٔ علیم" اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ علیٰ کُلّ شیٔ قدیر" اور اسی طرح آیات و احادیثِ صحیحہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے حوادث کی صفات سے تنزّھہ پر دلالت کرتی ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "لیس کمثلہٖ شیٔ الآیۃ" اور اسی طرح آیات و احادیثِ صحیحہ عذابِ قبر اور میزان اور منکر و نکیر کے سوال کے ثبوت پر دالّہ ہیں جیسا کہ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم اور اصحابِ سنن اربعہ

رحمھم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اور عقلاً اس لیے کہ محدثات جس طرح وجودِ صانع تعالیٰ پر دالّہ ہیں اسی طرح یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے علیم وقدیر وغیر ذلک من الصفات پہ دالّہ ہیں لہٰذا وضوحِ دلیل کے بعد اہل ہویٰ کا قول باطل اور جہل ہے پس جہل کفار کی طرح ان کا جہل بھی آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے :

قولہ وجھل الباغی الخ اس کا عطف مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ کے قول "وجھل صاحب الھوٰی" پر ہے اور باغی وہ ہوتا ہے جو امامِ برحق کی طاعت سے خارج ہو جائے اور اپنے آپ کو حق پر اور امام کو باطل پر اعتقاد کرے جیسا کہ وہ لوگ جو حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کی طاعت سے اپنی تاویلاتِ فاسدہ سے خارج ہو گئے تھے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے تمسک کرتے تھے "ان الحکم الا للہ" اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے "ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا" پس یہ جہل بھی عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اہلِ ہویٰ اور باغی دونوں میں سے ہر ایک ایسی دلیلِ واضح کی مخالفت کرتا ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات اور عذابِ قبر اور منکر ونکیر کے سوال اور میزان کے ثبوت اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم اور دیگر خلفاءِ الراشدین کی امامت پر اور ان کے حق پہ ہونے پر دلیل ظاہر و باہر ہے اور اس کا مخالف، مکابر معاند ہے :

قولہ الا انہ متاول الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ جب اہلِ ہویٰ اور باغی آیات اور احادیثِ مشہورہ کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کا جہل کفر سے کم کیوں ہے یہ بھی کفر ہونا چاہیے الجواب اہلِ ہویٰ اور باغی قرآن میں تاویل کرکے استدلال کرتے ہیں اگرچہ ان کی یہ تاویل فاسد ہے اس لیے ان کا جہل کفر سے کم ہے :

قولہ لکنہ لما کان من المسلمین الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ جب ان دونوں میں سے ہر ایک کا جہل غیر صحیح ہے اور دلیل واضح کے مخالف ہے تو چاہیے کہ ہم پر ان کے ساتھ مناظرہ کرنا لازم نہ ہو الجواب : یہ لوگ جب مسلمان ہیں کیونکہ ہویٰ اور بغاوت کی وجہ سے مسلمان اسلام سے خارج نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ حد سے تجاوز نہ کرے اور یا پھر یہ لوگ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگرچہ حقیقت میں کافر ہیں جیسے غلاۃ الروافض والمجسمہ والمجبرہ یہ ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ان کے ساتھ مناظرہ کریں اور دلیل سے ان کو قبولِ حق کا الزام دیں کیونکہ یہ لوگ اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں اور اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد

رکھتے ہیں تو ہمارے لیے ان کے ساتھ مناظرہ کرنا اور ان کو قبولِ حق کے بارے دلیل سے الزام دینا ممکن ہے لہٰذا ان کو ان کے نظریہ پر نہیں چھوڑا جا سکتا (کیونکہ اگر ان سے مناظرہ نہ کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے ان کی تاویل کو تسلیم کر لیا ہے) پس ان پر جمیع احکام شرع لازم ہوں گے بخلاف کافر کے کیونکہ اس کے ساتھ مناظرہ اور الزام کی ولایت منقطع ہے اس لیے کہ کافر تو اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم کافر پر ادلّہ شرعیہ سے احکامِ شرعیہ لازم قرار دیں ::

قولہ فلم نعمل الخ: یعنی جب صاحب ہویٰ اور باغی کو ان کے اپنے خود ساختہ اعتقاد پر نہیں چھوڑا جا سکتا بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کرکے اور ان کو قبولِ حق کے لیے دلیل سے الزام دے کر صحیح اعتقاد کی طرف لانا ضروری ہے تو ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہیں کریں گے اور ہم نے کہا ہے کہ جب باغی کسی عادل (یعنی مسلمانِ غیر باغی) کے مال یا اس کے نفس کو تلف کردے درانحالیکہ وہ اس کو حلال سمجھتا ہے بایں تاویل کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور جو شخص گناہ کا ارتکاب کرے وہ کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا حلال ہے اور اس کے مال کا تلف کرنا جائز ہے، تو ہمارے نزدیک یہ تاویل فاسد ہے ہم اس پر عمل نہیں کریں گے پس ہم شخص مذکور کے نفس اور مال کے مباح ہونے کا قاتل مذکور کے حق میں اس کی تاویل سے حکم نہیں کریں گے بلکہ قاتل مذکور پر ضمان واجب ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ضمان کی ادائیگی کے لیے جبر کرنا ممکن ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اس کا حمایتی لشکر ہو تو بغاوت سے توبہ کرنے کے بعد بھی اس سے بغاوت کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان نہیں لیا جائے گا جس طرح اہلِ حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے (فائدہ: منعۃ کا معنی قوت، اور لشکر ہے اور المنعۃ، مانع کی جمع ہے اور لشکر بھی اپنے مخالفین کے لیے مانع اور دافع ہوتا ہے اس لیے اس کو منعۃ کہتے ہیں) اور جس طرح باغی مذکور پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح باغی پر دیگر احکام بھی جاری ہوں گے جو کہ اہلِ اسلام پر جاری ہوتے ہیں کیونکہ وہ مسلمان ہے اور مدعیٔ اسلام ہے اور اس پر ولایتِ الزام باقی ہے ::

قولہ وکذلک جھل من خلف الخ: یعنی صاحبِ ہویٰ اور باغی کے جہل کی طرح اس مجتہد کا جہل مردود و باطل ہے اور عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ تعالیٰ یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا حدیثِ غریب پر عمل کیا ہو جو کہ کتاب اللہ تعالیٰ یا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے جیسے امہات اولاد کی بیع صحیح ہونے کا فتویٰ

دینا: تو داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین نے امہات اولاد کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے تمسک کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں امہات اولاد کی بیع کرتے تھے اور دوسری بات یہ ہے کہ اُمِ ولد یقیناً مملوکہ ہے اور ولادت سے مملوکیت کا ارتفاع مشکوک ہے: تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لونڈی کے بارے فرمایا تھا جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا تھا، ھی معتقۃ عن دبر منہ "کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ آزاد ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اذا ولدت امۃ الرجل منہ فھی معتقۃ عن دبر منہ او بعدہ رواہ الدارمی اور اسی طرح حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے "ایما ولیدۃ ولدت من سیدھا فانہ لا یبیعھا ولا یرثھا ولا یورثھا وھو یستمتع منھا فاذا مات فھی حرۃ رواہ مالک فی مؤطاہ" بہرحال وہ آثار جو ام ولد کی بیع کے منع ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ مشہورہ ہیں اور قرن ثانی نے ان کو قبول کیا ہے باقی رہی حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو وہ منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے "فلما کان عمر نھانا عنہ فانتھینا رواہ ابو داؤد" تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ اس حدیث کے نسخ کی خبر اکثر لوگوں تک نہیں پہنچی تو جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ آیا اور لوگوں کا اس امر یعنی ام ولد کے بارے میں تعامل زیادہ ہوگیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کو حدیث جابر کے نسخ کے بارے خبردار کیا تو لوگ ام ولد کی بیع سے رُک گئے، لہٰذا ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ دینا (حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بناء پر) سُنّتِ مشہورہ اور اجماع امت کے مخالف ہے:

قولہ وحل متروک الخ اس کا عطف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بیع امہات الاولاد" پر ہے یہ مثال کتاب اللہ کی مخالفت کی ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کہ کوئی مسلمان شخص جان بوجھ کر ذبیحہ پر بسم اللہ چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ حلال ہے وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اِس ارشاد سے تمسک کرتے ہیں "تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرء مؤمن" کہ ہر بندۂ مؤمن کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام ہوتا ہے) اور دوسرے وہ بھول کر ذبیحہ پر بسم اللہ کے چھوڑنے پر قیاس کرتے ہیں اور ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تاکلوا مما لم یذکر

اسم اللہ علیہ" باقی رہا عامد کا ناسی پر قیاس تو یہ غیر صحیح ہے" کما لا یخفی :

قولہ والقصاص بالقسامۃ : یعنی ایک محلہ میں ایک شخص قتل شدہ ملا جس کے قاتل کا کسی کو علم نہیں ہے تو اہلِ محلہ میں سے پچاس اشخاص کو قسم اُٹھانے کو کہا جائے گا اگر وہ قسم اُٹھالیں تو اہلِ محلہ پر دیت ہے اور جو انکار کرے تو اس کو قید میں رکھا جائے تاوقتیکہ وہ قسم اُٹھائے اور صورت مذکورہ میں کسی حالت میں بھی قصاص واجب نہیں ہوتا ہے یہ تو ہمارے نزدیک ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قولِ جدید یہ ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ہو تو مقتول کے اولیاء پچاس قسمیں اٹھائیں تو ان کے لیے مدعی علیہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا خواہ دعویٰ عمداً کا ہو یا خطاء" کا اور قولِ قدیم یہ ہے کہ جب اولیاءِ مقتول پچاس قسمیں اٹھالیں کہ انھوں نے اس کو عمداً قتل کیا ہے تو اولیاءِ مقتول کے لیے قصاص ہوگا اور یہی قول امام مالک و امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور اگر مقتول کے اولیاء قسم اُٹھانے سے انکار کردیں تو اہلِ محلہ کو قسم اُٹھانے کے لیے کہا جائے پس اگر انھوں نے قسم اُٹھالی تو یہ بری ہو جائیں گے اور اگر انکار کر دیا تو اُن پر دیت واجب ہوگی : ھٰذا تحریر المذھبین وامّا ادلتھم فمذکورۃ فی مطولات الفن وکل واحد یجعل الاٰخر فیما خالفہ ویقول انہ مخالف للسنۃ :

قولہ والقضاء الخ یعنی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ کہ مدعی کی جانب سے ایک شاہد اور یمین پر فیصلہ جائز ہے جبکہ اُس کے پاس دوسرا شاہد نہ ہو اس روایت پر عمل کرتے ہُوئے کہ خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ فیصلہ فرمایا ہے (اس کو امام مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روائت کیا ہے) اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے" واستشھدو اشھیدین من رجالکم" اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد تک" ذٰلکم اقسط عند اللہ واقوم للشھادۃ وادنی الا ترتابوا" اور یہ حدیث مشہور کے بھی مخالف ہے اور وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" البیّنۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" رواہ البیھقی بسند صحیح واحمد فی مسندہ والمسلم وفیہ ولکن الیمین علی المدعی علیہ" یعنی شہادت پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے (اور بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں) قسم صرف مدعی علیہ پر ہے بہر حال ان مسائل اور ان کے نظائر میں اگر مخالف نے قیاس پر اعتماد کیا ہے تو وہ اس کا اپنا ایسا اجتہاد ہے جو کتاب اللہ اور سُنّتِ مشہورہ کے خلاف ہے اور اگر اُس نے حدیث پر اعتماد کیا ہے تو وہ اُس کا حدیث غریب پر عمل ہے جو کتاب اللہ اور سُنّتِ مشہورہ کے خلاف ہے

وکل ذلک جہل لا یصلح عذرًا کذا فی غایۃ التحقیق و فی نور الانوار وقد نقلنا کل ھذا علی نحو ما قال اسلافنا وان کنا لم نجتر علیہ: یعنی اس مقام پر ائمہ مجتہدین و علماء شریعت کی شان میں عظام علماء سلف نے جو کچھ فرمایا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم میں یہ طاقت اور جرأت نہیں ہے کہ ہم اُن کی طرف جہل کی نسبت کریں (باوجودیکہ ان میں صحیح توجیہات کی گنجائش موجود ہے) ہم تو اُن بزرگوں کے بعد والے لوگوں کے بارے یہ کہنا حق سمجھتے ہیں چہ نسبت خاک را بعالم پاک:

وَالثَّالِثُ جَہْلٌ یَصْلُحُ شُبْہَۃً وَھُوَ الْجَہْلُ فِیْ مَوْضِعِ الْاِجْتِہَادِ الصَّحِیْحِ اَوْ فِیْ مَوْضِعِ الشُّبْہَۃِ کَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰی ظَنِّ اَنَّ الْحِجَامَۃَ فَطَرَتْہُ لَمْ تَلْزَمْہُ الْکَفَّارَۃُ لِاَنَّہٗ جَہْلٌ فِیْ مَوْضِعِ الْاِجْتِہَادِ وَمَنْ زَنٰی بِجَارِیَۃِ وَلَدِہٖ عَلٰی ظَنِّ اَنَّھَا تَحِلُّ لَہٗ لَمْ یَلْزَمْہُ الْحَدُّ لِاَنَّہٗ جَہْلٌ فِیْ مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاہِ وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَہْلٌ یَصْلُحُ عُذْرًا وَھُوَ جَہْلُ مَنْ اَسْلَمَ فِیْ دَارِ الْحَرْبِ فَاِنَّہٗ یَکُوْنُ عُذْرًا لَہٗ فِیْ الشَّرَائِعِ لِاَنَّہٗ غَیْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِیْلِ وَکَذٰلِکَ جَہْلُ الْوَکِیْلِ وَالْمَاْذُوْنِ بِالْاِطْلَاقِ وَضِدِّہٖ وَجَہْلُ الشَّفِیْعِ بِالْبَیْعِ وَالْمَوْلٰی بِجِنَایَۃِ الْعَبْدِ وَالْبِکْرِ بِالْاِنْکَاحِ وَالْاَمَۃِ الْمَنْکُوْحَۃِ بِخِیَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَہْلِ بِخِیَارِ الْبُلُوْغِ عَلٰی مَا عُرِفَ:

ترجمہ: اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے (اور یہ دو قسم ہے) ایک وہ جہل ہے جو اجتہادِ صحیح کے موضع میں ہو اور دوسرا وہ جہل ہے جو موضعِ اشتباہ میں ہو جیسے سینگی لگانے والا (روزے دار) جب روزہ افطار کرے (جان بوجھ کر) یہ خیال کر کے کہ سینگی لگانے کی وجہ سے اس کا روزہ پہلے ہی ٹوٹ چکا ہے تو اس افطار کی بناء

پر کفّارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جہل اجتہادِ صحیح کے موضع میں ہے اور جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی لونڈی سے زنا کرلے یہ گمان کرکے کہ یہ لونڈی اس کے حق میں بھی حلال ہے تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ یہ جہل موضعِ اشتباہ میں ہے اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ اُس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو (اور ابھی تک دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو) پس یہ جہل احکامِ شرعیہ اور عبادات میں عذر شمار ہوگا کیونکہ شخصِ مذکور خفاء دلیل کی بناء پر تقصیر کرنے والا نہیں ہے: اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا جہل اذن ملنے اور سلب ہونے کے بارے میں اور شفیع کا جہل بیع کے بارے میں اور مولیٰ کا جہل عبد کی جنایت کے بارے میں اور باکرہ (بالغہ) کا جہل ولی کے نکاح دینے کے بارے میں اور لونڈی منکوحہ کا جہل خیارِ عتق کے بارے میں عذر شمار ہوگا بخلاف اُس جہل کے جو خیارِ بلوغ کے بارے میں ہے کہ وہ عذر شمار نہیں ہوگا علی ما عرف:

تقریر وتشریح قولہ والثالث جهل الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے جہل کی تیسری قسم ذکر کرتے ہیں یہ وہ جہل ہے جو موجبِ شبہ ہونے کے قابل ہے جس شبہ کی وجہ سے حدود اور کفارات ساقط ہوجاتے ہیں اور یہ جہل دو قسم ہے: ایک وہ جہل ہے جو اجتہادِ صحیح کے موضع میں ہو بایں طور کہ یہ مقام مجتہدین کے اجتہاد کا موضع ہو اور منصوص علیہ نہ ہو بشرطیکہ یہ اجتہاد کتاب اللہ اور سُنّت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے مخالف نہ ہو (اور یہی اجتہادِ صحیح سے مراد ہے) پس جہل اس موضع میں عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے مخالف نہیں ہے اور رائے کے محتمل ہونے کی وجہ سے اس میں خفاء ہے ہاں اگر محل منصوص علیہ ہو تو پھر جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ تقصیر اس کی اپنی طرف سے واقع ہُوئی ہے کہ اس نے نص کو طلب نہیں کیا ہے:

قولہ او فی موضع الشبھة: یہ دوسری قسم کا بیان ہے کہ جہل ایسے موضع میں ہو کہ جہاں اجتہاد نہیں پایا گیا لیکن یہ موضع موضعِ اشتباہ وخفاء ہے لہٰذا اس جہل کو عذر شمار کرنا صحیح ہے:

قولہ کالمحتجم الخ یہ قسم اوّل یعنی جہل فی موضع الاجتہاد الصحیح کی نظیر ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک روزہ دار نے ماہ رمضان میں سنگیاں یعنی پچھنے لگوائے پھر اُس نے گمان کیا کہ سنگیوں کی وجہ سے میرا روزہ ٹوٹ گیا ہے پھر اُس نے سنگیاں لگوانے کے بعد قصداً روزہ افطار کرلیا تو شخص مذکور پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ محل اجتہادِ صحیح کا موضع ہے

کیونکہ بعض ائمہ جس طرح کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس طرف گئے ہیں کہ سنگیاں لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے " افطر الحاجم والمحجوم رواہ الترمذی "، یعنی سنگیاں لگانے والا اور سنگیاں لگوانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا " اور ہماری احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت امام بخاری اور دیگر محدثین کرام نے روایت کیا ہے " وھو ان النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم یحتجم وھو محرم ویحتجم وھو صائم "، یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے سنگیاں لگوائیں درانحالیکہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم محرم تھے اور آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے سنگیاں لگوائیں درانحالیکہ آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم روزہ دار تھے تو معلوم ہُوا کہ سنگیاں لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا باقی جس حدیث کو امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اس کا محل اور ہے تو چونکہ یہ اجتہاد صحیح کا موضع ہے اس لیے اگر کسی حنفی نے اپنے مذہب سے ناواقفیت کی بناء پر سنگیاں لگوانے کے بعد روزہ ٹوٹنے کے گمان سے عمداً کھا پی لیا تو اُس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا:

قولہ ومن زنی الخ یہ قسم ثانی یعنی جہل فی موضع الشبہہ کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی لونڈی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ لونڈی اس کے لیے بھی حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے موضع میں یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹے میں عموماً املاک متصلہ یعنی ملی جلی ہوتی ہیں اور ان میں منافع مشترکہ ہوتے ہیں تو یہاں اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شخص مذکور یہ گمان کرلے کہ جب یہ لونڈی میرے والد کے لیے حلال ہے تو میرے لیے بھی حلال ہوگی بایں وجہ کہ یہ لونڈی جب اصل کے لیے حلال ہے تو جُزء کے لیے بھی حلال ہوگی جس طرح کہ ایک کو دوسرے کے مال سے نفع اُٹھانا جائز ہے لیکن بیٹا اگر یہ جانتا ہو کہ باپ کی لونڈی اس کے لیے حلال نہیں ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی: **فائدہ**، وہ شُبہ جو حد کو ساقط کر دیتا ہے دو قسم ہے ایک شبہ فی الفعل ہے اس کا نام " شبہۂ اشتباہ " ہے کیونکہ یہ شُبہ، اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور وہ عدم دلیل کو دلیل گمان کرتا ہے تو اس میں ظن کا ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جیساکہ صورت مذکورہ میں ہے اور اسی قسم سے یہ صورت ہے کہ ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنی والدہ کی لونڈی سے وطی کرے اس گمان پر کہ یہ میرے لیے حلال ہے اور دوسری قسم شبہ فی المحل ہے اس کا نام " شبۂ دلیل " ہے اور وہ یہ ہے کہ فی ذاتہٖ دلیل نافی للحرمت پائی گئی ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو: اور یہ قسم ظن پر موقوف نہیں ہے جیسے باپ اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی اگرچہ وہ یہ کہتا ہو کہ مجھے اس کا علم تھا کہ یہ لونڈی میرے لیے

حرام ہے کیونکہ اس شبہ میں مؤثر ایک دلیل شرعی ہے اور وہ حضورِ اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "انت ومالك لابيك رواه ابن ماجه بسندٍ صحيحٍ نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبرانى فى الاصغر والبيهقى فى دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر فى سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولده" والمصنف رحمه الله تعالى لم يتعرض لهذا القسم لشهرته :

قوله والنوع الرابع الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ یہاں سے جہل کی چوتھی قسم کا ذکر کرتے ہیں جو کہ عذر بننے کا صالح ہے اور یہ اُس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مُسلمان ہُوا اور اُس نے ابھی تک ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے پس یہ جہل اس کے لیے احکام شرعیہ اور عبادات جیسے صوم وصلوٰۃ اور حج وزکوٰۃ کے بارے عذر ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ مسلمان ہونے کے بعد کچھ عرصہ دارالحرب میں ہی ٹھہرا رہا اور اُسے احکامِ شرعیہ کے وجوب کا علم نہ ہو سکا جس کی بناء پر اُس نے نماز نہیں پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو اُس پر ان کی قضاء واجب نہیں ہے کیونکہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی طرف تقصیر کی نسبت نہیں کی جائے گی کیونکہ دلیل سے مُراد خطاب ہے اور خطاب نہ تو حقیقۃً اس تک پہنچا ہے اور نہ تقدیراً اس لیے کہ "بلوغِ دلیل" حقیقۃً سماع سے ہوتا ہے اور یہاں سماع نہیں پایا گیا اور "بلوغِ دلیل" تقدیراً شہرت سے ہوتا ہے اور دارالحرب میں ان احکام کی شہرت بھی نہیں ہے کیونکہ دارالحرب احکامِ اسلامیہ کی شہرت واشاعت کی جگہ نہیں ہے لہٰذا شخص مذکور کا جہل بالخطاب عذر شمار ہوگا پس اس جہل کی بناء پر اس کا مؤاخذہ نہیں ہوگا :

قوله وكذلك جهل الوكيل الخ یعنی جس طرح اُس شخص کا جہل عذر شمار ہوتا ہے جو دارالحرب میں مُسلمان ہُوا اور ابھی تک ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے اسی طرح اُس وکیل اور عبد ماذون کا جہل عذر شمار ہوگا جس وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کا اذن ملنے یا اس سے روک دیئے جانے کی خبر واطلاع نہ ہو اگر یہ دونوں اطلاع پہنچنے سے قبل کچھ تصرف کرلیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا چنانچہ صورتِ اولیٰ میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور عبد کا تصرف مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مؤکل اور مولیٰ کی جانب سے اجازت ملنا ان دونوں کو معلوم نہیں تھا لہٰذا اس تصرف کا اعتبار نہیں ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ ہوگا کیونکہ وکیل کو معزول ہونے کی اور غلام کو حجر کی اطلاع نہیں پہنچی ہے اس لیے ان کو ضرر سے بچایا جائے گا، تنبیہ متن میں لفظ الاطلاق سے مراد وکیل کو وکالت اور عبد کو اذنِ تجارت دینا ہے اور ضدہٗ سے مراد وکیل کو وکالت سے معزول اور عبد کو تجارت سے روکنا مراد ہے :

قولہ وجہل الشفیع بالبیع : اور اسی طرح بیع کے بارے میں شفیع کا جہل عذر شمار ہوگا بایں طور کہ جب تک اس کو بیع کی اطلاع نہ ہو اس وقت تک شفیع کے طلب شفع سے خاموش رہنے کو عذر شمار کیا جائے گا اور بیع کے علم ہو جانے کے بعد طلب شفع سے خاموش رہنے کو عذر شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس خاموشی سے حق شفع باطل ہو جائے گا :

قولہ والمولی بجنایۃ العبد : اور اسی طرح اگر کسی غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو علم نہیں تھا کہ یہ غلام جانی ہے اور مولیٰ نے اُس کو آزاد کر دیا تو اس صورت میں مولیٰ کا جہل عذر شمار ہوگا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے جنایت کے علم ہونے سے پہلے عبدِ مذکور کو آزاد کر دیا تو مولیٰ پر فداء واجب نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا اور اس کا جہل بالجنایۃ عذر شمار ہوگا :

قولہ والبکر بالانکاح : اور اسی طرح باکرہ (یعنی بالغہ) کا جہل ولی کے نکاح دینے کے بارے میں عذر شمار ہوگا حتیٰ کہ اس کا سکوت اس کو اپنے نکاح کے علم ہونے سے پہلے رضاءِ نکاح تصوّر نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں دلیل مخفی ہے اور یہ حکم اس وقت ہے جب صغیرہ کا نکاح باپ یا دادا نے غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کیا ہو یا باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے اس کا نکاح کفو میں مہر مثل کے ساتھ کیا ہو کیونکہ اگر اس کا نکاح باپ یا دادا کا غیر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اصلاً یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا کذا قیل اور جب باپ یا دادا اس کا نکاح کفو میں مہر مثل کے ساتھ کریں تو بالغ ہونے کے بعد اس کے لیے قطعاً خیار فسخ نہیں ہوگا کیونکہ باپ اور دادا میں اس کے بارے کمال شفقت پائی جاتی ہے :

قولہ والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق : اور اسی طرح منکوحہ لونڈی کا جہل خیارِ عتق کے بارے میں عذر شمار ہوگا یعنی شادی شدہ لونڈی جب آزادی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے نکاح میں رہے یا اُس سے جُدا ہو جائے تو اگر اس لونڈی کو آزادی کی خبر یا شرع شریف کا عطا کردہ خیارِ عتق کا علم نہ ہو تو اس ناواقفیت اور جہل کو عذر شمار کیا جائے گا پھر جب اس کو اپنی آزادی یا مسئلہ خیارِ عتق کا علم ہوگا تو اسی وقت اس کو خیارِ عتق حاصل ہوگا کیونکہ فقط مولیٰ ہی اس لونڈی کو آزاد کرنے کا مالک ہے اس لیے لونڈی کو اطلاع نہ ہونے کا قوی امکان موجود ہے اور لونڈی چونکہ ہر وقت اپنے مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لیے شرع شریف کے احکام کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے اس کو فرصت نہیں مل سکتی اور ان مسائل میں مسئلہ خیارِ عتق بھی داخل ہے لہٰذا اس کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا :

قولہ بخلاف الجہل بخیار البلوغ علی ما عرف : یعنی اگر صغیرہ حرّہ کا بچپن میں نکاح کر دیا گیا ہو اور اُس کو

اپنے نکاح کا علم ہو مگر بالغ ہونے کے وقت اُس کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ اُس کو خیارِ بلوغ یعنی اختیارِ فسخ نکاح حاصل ہے تو اس کا جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دار الاسلام میں رہتی ہے اور دار الاسلام میں احکامِ شرعیہ کی شہرت واشاعت ہوتی ہے اور یہ چونکہ آزاد ہے اس کو احکامِ شرعیہ کے سیکھنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے لہٰذا اس کا جہل جس میں اس کی اپنی تقصیر کو دخل ہے اس کے لیے عذر شمار نہیں ہوگا البتہ اگر اُس کو بالغ ہونے کے وقت اپنے نکاح ہی کا علم نہ ہو تو نکاح کی خبر معلوم ہونے تک یہ جہل اس کے حق میں عذر شمار ہوگا اور یہی حکم صغیر حرّ کا حکم ہے ؛

وَاَمَّا السُّکْرُ فَھُوَ نَوْعَانِ سُکْرٌ بِطَرِیْقٍ مُبَاحٍ کَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُکْرَہِ وَالْمُضْطَرِّ وَاَنَّہٗ بِمَنْزِلَۃِ الْاِغْمَاءِ وَسُکْرٌ بِطَرِیْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاَنَّہٗ لَایُنَافِی الْخِطَابَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی فَلَا یُبْطِلُ شَیْئًا مِنَ الْاَھْلِیَّۃِ وَتَلْزَمُہٗ اَحْکَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُہٗ کُلُّھَا اِلَّا الرِّدَّۃَ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارَ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَۃِ لِلّٰہِ تَعَالٰی لِاَنَّ السَّکْرَانَ لَا یَکَادُ یَثْبُتُ عَلٰی شَیْءٍ فَاُقِیْمَ السُّکْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَیُعْمَلُ فِیْمَا یَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ ؛

ترجمہ: اور دوسرا عارض سُکر ہے اس کی دو قسمیں ہیں اوّل وہ سُکر یعنی نشہ ہے جو مباح طریقہ سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دواء کا پینا اور مُکرَہ اور مُضطر کا شراب پینا تو یہ بمنزلہ بیہوشی کے ہے اور دوم وہ نشہ ہے جو ممنوع طریقہ سے حاصل ہو اور یہ اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے "یاایھا الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری" یعنی اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ (نماز نہ پڑھو) پس نشہ اہلیت کو باطل نہیں کرتا ہے اور اس پر شرع شریف کے تمام احکام لازم ہیں اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہیں سوائے ارتداد کے

استحساناً اور ایسی حدود کے اقرار کے جو خالص حقوق اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ نشہ والے کو کسی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے تو نشہ کو رجوع کے قائم مقام کیا گیا ہے تو نشہ اس چیز میں عمل کرے گا جو رجوع کا احتمال رکھتی ہے :

تقریر وتشریح قولہ واما السکر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے عوارض مکتسبہ میں سے دوسرے عارض کا بیان فرماتے ہیں اور وہ سکر ہے (یعنی نشہ) اور سکر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک سکر کی تعریف یہ ہے "ھو غفلۃ تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غیر مرض وعلۃ" یعنی سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی ومستی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے جس سے انسان کے اعضاء میں بغیر کسی بیماری کے فتور آجاتا ہے" اور بعض سکر کی یہ تعریف کرتے ہیں "ھو سرور یغلب علی العقل من غیر ان یزولہ" یعنی سکر ایسا سرور ہے جو عقل کو زائل کیے بغیر اس پر غالب آجاتا ہے، اور صاحب التلویح کے نزدیک سکر کی یہ تعریف ہے "ھی حالۃ تعرض الانسان من امتلاء دماغہ من الابخرۃ المتصاعدۃ الیہ فیتعطل معہ عقلہ الممیز بین الامور الحسنۃ والقبیحۃ" یعنی سکر اس حالت کو کہتے ہیں جو انسان کو ان بخارات کے اس کے دماغ کو ڈھانپ لینے کی وجہ سے عارض ہوتی ہے جو اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں پس انسان کے دماغ کے ساتھ اس کی عقل جو کہ امور حسنہ اور قبیحہ کے درمیان ممیز ہے معطل ہو کر رہ جاتی ہے اور سکر بالاتفاق حرام ہے مگر اس کی طرف طریق مفضی کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی ممنوع اسی بناء پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فھو نوعان الخ کہ سکر دو قسم ہے اول وہ سکر جو مباح شئ کے پینے سے حاصل ہو جیسے (نشہ آور) دواء کا پینا جیسے بھنگ اور افیون کا پینا علماء متقدمین کے نزدیک مباح ہے مگر متأخرین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور جیسے مکرہ اور مضطر کا شراب پینا اور مکرہ سے مراد وہ شخص ہے جس کو قتل کردینے یا جسم کے کسی عضو کو قطع کردینے کی صحیح دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے اور مضطر سے مراد وہ شخص ہے جو پیاس سے بے قرار ہو کر شراب پینے پر مجبور ہو اور اس کا حکم اغماء یعنی بے ہوشی کے حکم کی طرح ہے یعنی وہ سکر جو مباح طریقہ سے حاصل ہو وہ بمنزلہ اغماء کے ہے حتیٰ کہ اس کی طلاق، عتاق وغیرھا دیگر تصرفات صحیح نہیں ہوں گے کیونکہ یہ سکر لہو کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا یہ اقسام مرض سے شمار ہوگا : اور قسم دوم وہ سکر ہے جو ممنوع طریقہ سے حاصل ہو یعنی جو ہر حرام چیز پینے سے حاصل ہو جیسے خمر اور دوسری مسکرات محرمہ ہیں :

قولہ وانہ لا ینافی الخ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سُکر کا "منافی اہلیت" نہ ہونا بیان فرماتے ہیں کہ یہ اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے "یایھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری" یعنی اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ" اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ساتھ استدلال اُس صورت پر تام ہوتا ہے جب خطاب مذکور حالتِ سُکر میں تسلیم کیا جائے اور جب خطابِ مذکور حالت صحو یعنی نشہ نہ ہونے کی حالت میں تسلیم کیا جائے تو یہ استدلال تام نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت پر معنی یہ ہوگا "لا تسکروا حتی تصلوا سکاری" اور یہ اس لیے کہ جب نہی ایسے امر پر وارد ہو جو شرعاً واجب ہے درانحالیکہ وہ امر غیر واجب کے ساتھ مقید ہے تو نہی کو امر غیر واجب کی طرف پھیرا جاتا ہے: لہٰذا اس صورت پر استدلال بالاجماع ہوگا سوال یہ بات فقہاء کرام کے اس قول کے مخالف ہے فھم المکلف الخطاب شرط التکلیف" یعنی مکلف کا خطاب کو سمجھنا تکلیف کی شرط ہے اور سکران (نشے والا) خطاب کو نہیں سمجھتا کیونکہ اس کی عقل جو کہ امورِ حسنہ اور قبیحہ میں ممیز ہے معطل ہے جیسا کہ حضرت علامہ التفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے التلویح میں فرمایا ہے **الجواب** جن حضرات کے نزدیک سُکر کی حالت میں عقل زائل نہیں ہوتی ہے "اور سکران خطاب کو سمجھتا ہے ان کے قول پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے اور جن حضرات کے نزدیک سُکر کی حالت میں عقل معطل ہو جاتی ہے اُن کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ سکران کو امرِ ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے زجراً مکلف قرار دیا گیا ہے اور اس امر پر حضرت التقی السبکی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے شرح منہاج میں نص کی ہے کہ عاصی بسکرہ کو تغلیظاً مکلف قرار دیا جاتا ہے:

قولہ فلا یبطل الخ: یعنی جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ سکران مکلف ہے تو سُکر اہلیت کو باطل نہیں کرے گا تو اس پر شریعت کے تمام احکام جیسے نماز و روزہ وغیرہما لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات جیسے طلاق و عتاق اور بیع و شرا نافذ ہوں گے اور لزومِ احکام اور تصرفات کا نفاذ اس لیے ہے تاکہ یہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس کو تنبیہ ہو جائے کہ اس قسم کا حرام نشہ احکامِ شرعیہ کے ابطال کے لیے عذر نہیں ہو سکتا:

قولہ الا الردۃ استحسانا الخ: یعنی جب سکران مرتد ہو جائے اور سُکر کی حالت میں کلمۂ کفر اپنی زبان سے نکالے تو استحساناً اُس پر کُفر کا حکم نہیں دیا جائے گا وجہ استحسان یہ ہے کہ ارتداد اعتقاد بدل جانے کو کہتے ہیں اور یہ قصد و ارادہ پر مبنی ہے اور سکران اگرچہ زجراً احکام میں مخاطب و مکلف ہے لیکن سُکر کی حالت میں جو کچھ کہتا ہے اُس پر اُس کا اعتقاد اس

قصد وارادہ نہیں پایا جاتا اور اسی طرح سکران اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالص اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق ہیں جیسے شرب خمر و زنا و سرقہ تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوتی ہے جب قائل اپنے اقرار پر ثابت رہے اور سکران کو تو اپنی کسی بات پر قرار و ثبات نہیں ہوتا گیا تجھے اس بات کا علم نہیں ہے کہ علماء عظام نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ سکر، تعطل و زوالِ عقل سے متحقق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء میں امتیاز نہ کر سکے اور زمین کو آسمان سے پہچان نہ سکے تو اس حالت میں وہ کسی بات پر کیسے ثابت رہ سکتا ہے کیونکہ ثبات و قرار تو عقل اور قصد و ارادہ سے متحقق ہوتا ہے؛ لہٰذا سکر کو رجوع کے قائم مقام کیا گیا ہے اور حد، رجوع سے ساقط ہو جاتی ہے پس سکر رجوع کے سبب سے اسقاطِ حد میں اُس چیز کے بارے میں عمل کرے گا جو چیز رجوع کا احتمال رکھتی ہے اور وہ حدود وہ ہیں جو خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہے بخلاف اُن حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق نہیں ہے بلکہ ان میں حق العبد بھی شامل ہے جیسے حد قذف اور قصاص کیونکہ ان کا اقرار کر لینے کے بعد رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا ان حدود میں سکر عمل نہیں کرے گا پس سکران کا حد قذف اور قصاص کے بارے مؤاخذہ ہوگا؛

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يَكْفُرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهٗ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءَ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنِ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَهٗ جَازَ لٰكِنْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا

عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفَيْ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَ التَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَ بِمِائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَ إِنَّا نَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدَّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيهِمَا:

ترجمہ: اور تیسرا عارض ہزل ہے اس کا لغوی معنی لعب (یعنی ہنسی مذاق) ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے (اور نہ وہ معنی اس لفظ کا معنی مجازی بننے کا صالح ہے) پس ہزل کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں ہے اور اسی لیے اس شخص کو مرتد قرار دیا جائے گا جو بطور ہزل کلمہ کفر بولے لیکن ہزل کلام کے حکم کے اختیار کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے منافی ہے اور ہزل اختیارِ حکم اور رضاء بالحکم کی تفویت اور رضاء بالمباشرہ کے اثبات میں "بیع میں شرطِ خیار" کے مانند ہے پس ہزل ہر اس حکم میں تاثیر کرے گا جو نقض کا احتمال رکھتا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو جب دونوں عاقد اصل بیع میں ہزل (یعنی مذاق کرنا) طے کر لیں تو بیع فاسد ہو جائے گی (اور) ملک کے لیے موجب نہیں ہو گی (یعنی اس سے ملک ثابت نہیں ہو گی) خواہ جانبین کی طرف سے مبیع وثمن پر قبضہ ہی ہو چکا ہو جیسے بائع اور مشتری دونوں کے معاً خیار کی صورت میں ہوتا ہے اور جیسے متبایعین کے لیے خیارِ ابدی کے شرط ہونے کی صورت میں ہوتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر دونوں بیع کو جائز رکھیں تو بیع ہو جائیگی لیکن حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع کی

اجازت کا وقت تین دن ہے اور اگر لوگوں کے سامنے متعاقدان نے دو ہزار درہم کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا یا ایک سو دینار کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا جبکہ آپس میں یہ طے کیا کہ واقع میں قیمت ایک ہزار ہوگی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فصل اوّل میں ایک ہزار درہم کے ساتھ اور فصل ثانی میں ایک سو دینار کے ساتھ بیع صحیح ہے کیونکہ فصل اوّل میں اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ ہزل پر عمل ممکن ہے اور فصل ثانی میں یہ ممکن نہیں ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ متواضعین نے اصل عقد میں جدّ کو اختیار کیا ہے (اس حیثیت سے کہ انہوں نے بیع جائز کا قصد کیا ہے یعنی یہاں دونوں عاقد اصلِ عقد میں ہازل نہیں ہیں) اور بدل میں طے شدہ ہزل پر عمل کرنا (بایں طور کہ ثمن ایک ہزار ہو اور دو ہزار کے لزوم کا حکم نہ کیا جائے) بیع میں بعضِ بدل کے قبول کرنے کو شرطِ فاسد قرار دیتا ہے لہٰذا بیع فاسد ہو جائے گی پس اصلِ عقد میں موافقت پر عمل کرنا (بایں طور کہ ان دونوں کی خواہش کے مطابق عقدِ صحیح منعقد ہو) وصف (قدرِ ثمن) میں موافقت پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے جس وقت کہ مواضعتین کا اصل اور وصف میں تعارض ہو ؛

تقریر و تشریح قولہ واما الهزل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے عوارضِ مکتسبہ میں سے تیسرے عارض ہزل کا بیان فرماتے ہیں ہزل کا لغوی معنی ہنسی مذاق ہے جو کہ جدّ کی ضد ہے اور ہزل کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے : یہ تعریف حضرت امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اور اس تعریف پر مجاز کے ساتھ اعتراض وارد ہوتا ہے جس کے جواب دینے میں تکلفات کا ارتکاب کرنا ناگزیر ہے اس لیے اوضح یہ ہے کہ ہزل کی اس طرح تعریف کی جائے کہ ہزل وہ لفظ سے ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے اور نہ وہ معنی اس لفظ کا معنی مجازی بننے کا صالح ہے، اور جدّ (جو کہ ہزل کی ضد ہے) کی تعریف یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ یا معنی مجازی مراد لینا ہے ؛

قولہ فلا ینافی الرضاء بالمباشرہ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ہزل کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ ہزل (یعنی ہنسی مذاق) کرنے والا الفاظ کے استعمال کرنے اور الفاظ کے ساتھ تکلّم کرنے میں راضی ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور اپنے اختیار سے بغیر اکراہ کے الفاظ کا استعمال اور ان کے ساتھ تکلّم کرتا ہے گو وہ اس کلام کے حکم کو اپنے حق

میں ثابت کرنا نہیں چاہتا اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے :

قولہ ولھذا یکفر بالردۃ ھازلاً : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول " فلاینافی الرضاء بالمباشرۃ " کی تائید پیش کرتے ہیں کہ جب ہازل الفاظ کے استعمال اور ان کے ساتھ تکلّم سے راضی ہوتا ہے تو اسی لیے جو شخص ہنسی مذاق سے کلمۂ کفر بولے اس کو کافر مرتد قرار دیا جائے گا کیونکہ ہازل مذکور نے دینِ حق کو ہلکا جانا اور دینِ حق کی توہین کی ہے اور دینِ حق کی توہین کفر ہے تو وہ نفسِ ہزل سے ہی مرتد ہو جائے گا کیونکہ اُس نے اپنی رضاء اور اپنے اختیار سے کلمۂ کفر بولا ہے کیونکہ ہزل ہازل کے اپنی رضاء اور اپنے اختیار سے الفاظ کے استعمال و تکلّم سے مانع نہیں ہے :

قولہ لکنہ ینافی اختیار الحکم والرضاء بہ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بصورت استدراک کے فرماتے ہیں کہ ہزل کلام کے حکم کے ارادہ اور اس حکم پر رضامندی کے منافی ہے تو ہزل سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضاء اور ارادہ پر موقوف ہوتے ہیں اور ہزل چونکہ کلماتِ ہزل کے تکلّم کی رضاء کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہازل اپنے ارادے اور اپنے اختیار سے بلا اکراہ کلماتِ ہزل کا تلفظ و تکلّم کرتا ہے لہٰذا اس سے وہ احکام ثابت ہو جائیں گے جو رضاء اور ارادہ پر موقوف نہیں ہوتے ہیں سوال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے رضاء اور اختیار دونوں کو ذکر میں جمع کر دیا ہے ان دونوں میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء نہ کرنے کی کیا وجہ ہے **الجواب** رضاء اور اختیار میں کبھی کبھی انفکاک پایا جاتا ہے کیونکہ اختیار شئ کے قصد و ارادہ کو کہتے ہیں اور رضاء شئ کو پسند کرنے اور اُس کو مستحسن جاننے کو کہتے ہیں ولذا قیل انّ المعاصی والقبائح بارادۃ اللہ تعالیٰ ولا یقال برضاہ لان اللہ تعالیٰ لا یرضیٰ لعبادہِ الکفر :

قولہ بمنزلۃ شرط الخیار الخ یعنی ہزل اختیارِ حکم اور رضاءِ حکم کی تفویت اور رضاء مباشرت کے اثبات میں بیع میں خیارِ شرط کی مانند ہے کہ جس طرح ہزل کی صورت میں حکم اور رضاءِ حکم نہیں پائے جاتے اسی طرح بیع میں شرطِ خیار کی صورت میں حکمِ بیع یعنی ثبوتِ ملک کے بارے میں رضامندی نہیں پائی جاتی اور جس طرح ہزل رضاء مباشرت کے منافی نہیں ہے اسی طرح شرطِ خیار، نفسِ بیع (جو کہ حکم کا سبب ہے) کے انعقاد پر رضامندی کے منافی نہیں ہے کیونکہ عاقل اپنے اختیار و رضامندی سے بغیر اکراہ کے سبب یعنی " بعت واشتریت " کا ارتکاب کر رہا ہے لیکن ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ ہزل سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور خیارِ شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے (جو تین دن تک کے لیے

ہو) پس ہزل ہر اُس چیز میں تاثیر کرے گا جو نقض کا احتمال رکھتی ہے جیسے بیع و اجارہ لہٰذا ہر وہ حکم جو بسبب ذکر وہ تلفظ ہے) سے متعلق ہو اور اُس حکم کا ثبوت رضاء و اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ہزل سے ثابت ہوگا اور ہزل اس حکم کے نقض و اسقاط میں تاثیر نہیں کرے گا جیسے طلاق و عتاق اور ہر وہ حکم جو رضاء و اختیار سے متعلق ہو اور اُس کا ثبوت رضاء و اختیار پر موقوف ہو وہ ہزل سے ثابت نہیں ہوگا پس ہزل اُس کے نقض میں تاثیر کرے گا جیسے بیع اور اجارہ ہے اور ہزل یعنی ہنسی و مذاق کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ زبانی طور پر باہم صراحۃً یہ طے شدہ ہو یعنی عقد سے قبل ہی دونوں ہازل ایک دوسرے کو بتا دیں کہ یہ عقد بطور ہزل ہے صرف دلالتِ حال سے ہزل ثابت نہیں ہوگا البتہ عقد کے اندر اس کا ذکر کرنا شرط قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ عقد سے قبل اس کا ذکر کافی ہے بخلاف خیارِ شرط کے کیونکہ ہزل کی صورت میں بیع کرنے والوں کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ اس عقدِ بیع کو واقعۃً بیع سمجھیں حالانکہ یہ واقعۃً بیع نہیں ہوتی ہے اور اگر دورانِ عقد ہزل کا ذکر ہو جائے تو مقصدِ مذکور حاصل نہیں ہو سکتا جب کہ خیارِ شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس امر سے مطلع کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ عقدِ بیع حتمی نہیں ہے بلکہ یہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور دورانِ عقد خیار کا ذکر کیے بغیر یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے فائدہ : یہ بات یاد رکھیں کہ ہزل کی بناء اس بات پر ہے کہ دونوں ہزل کرنے والے تنہائی میں آپس میں طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی تصرف کو انجام دیں گے اور واقعۃً اِن میں کوئی معاملہ نہیں ہوگا اور جملہ امور جن میں ہزل کو دخل ہو سکتا ہے تین قسم ہیں (۱) انشاءِ تصرّف (۲) اخبارِ تصرف (۳) ما یتعلق بالاعتقاد پھر اِنشاءِ تصرف دو قسم ہے اوّل وہ ہے جو نقض کا احتمال رکھے جیسے بیع اور اجارہ دوم، وہ ہے جو نقض کا احتمال نہ رکھے جیسے طلاق اور عتاق اور اسی طرح اخبار تصرف دو قسم ہے اوّل وہ جو نقض کا احتمال رکھے اور دوم وہ جو نقض کا احتمال نہ رکھے اور "ما یتعلق بالاعتقاد" بھی دو قسم ہے اوّل حسن جیسے ایمان دوم قبیح جیسے کفر پھر ہزل کی قسم اوّل یعنی اِنشاء تصرف جو نقض کا صالح ہو تین قسم ہے (۱) ہزل کرنے والے دونوں اصل عقد کے ساتھ ہزل کریں (۲) قدر عوض کے ساتھ ہزل کریں (۳) جنسِ عوض کے ساتھ ہزل کریں اور ان اقسامِ ثلاثہ میں سے ہر ایک کی چار قسمیں ہیں (۱) موافقۃ کے بعد دونوں اُس سے اعراض پر متفق ہوں (۲) موافقۃ کے بعد دونوں اس پر بناء کرنے پر متفق ہوں (۳) موافقۃ کے بعد دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ بیع کے وقت بناء اور اعراض دونوں میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا (۴) یا ان دونوں کے درمیان بناء اور اعراض میں اختلاف ہو جائے : مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قسم اوّل کا بیان شروع فرماتے ہیں یعنی جب دونوں عاقد اصل بیع میں ہزل

کرنا طے کرلیں بایں طور کہ وہ دونوں تنہائی میں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے تو عقدِ بیع ظاہر کریں گے اور حقیقت میں ہمارے مابین کوئی عقدِ بیع نہیں ہوگا پھر اگر عقد کے وقت دونوں ہزل سے اعراض کرلیں یعنی دونوں بالاتفاق یہ کہیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ ہزل کو نظر انداز کرکے بطور جد یعنی قطعی طور پر عقدِ بیع سرانجام دیا ہے تو یہ عقدِ بیع صحیح ہے اور ہزل باطل ہے کیونکہ ان دونوں نے جب جد کا قصد کیا تو ہزل مرتفع ہوگیا کیونکہ جب عقدِ صحیح رفع بالاقالہ کو قبول کرتا ہے تو یہ بطریقِ اولیٰ رفع کو قبول کرے گا، اور اگر ان دونوں کا اس امر پر اتفاق ہوا کہ عقدِ بیع کے وقت طے شدہ ہزل پر بناء کرنے یا اس سے اعراض کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا یا انہوں نے طے شدہ ہزل پر بناء کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں اختلاف کیا بایں طور کہ ایک کہے کہ طے شدہ ہزل پر ہم نے عقدِ بیع کیا ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں ہمارا یہ عقدِ بیع تو بطریقِ جد یعنی قطعی طور پر ہوا ہے تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقد صحیح ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عقد صحیح نہیں ہے یہ اقسامِ ثلاثہ کا بیان ہوا اور قسم رابع یہ ہے کہ یہ دونوں طے شدہ پر بناء کرنے پر متفق ہوں اس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے **قولہ** فاذا تواضعا علی الھزل الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اگر دونوں طے شدہ ہزل پر اصل بیع کی بناء کرنے پر اتفاق کرلیں یعنی اس امر پر متفق ہوں کہ ہم نے طے شدہ ہزل پر ہی عقدِ بیع سرانجام دیا ہے تو بیع فاسد ہوجائے گی اور اس سے مِلک ثابت نہیں ہوگی خواہ جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہی ہوچکا ہو کیونکہ ہزل کی وجہ سے بیع کے حکم ثابت ہونے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی ہے حتیٰ کہ اگر مبیع غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کردے تو مِلک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا عتاق نافذ نہیں ہوگا بیع مذکور کے انعقاد کی وجہ یہ ہے کہ عاقدین نے اپنے اختیار سے سبب یعنی بعت واشتریت کو ادا کیا ہے اور بیعِ مذکور کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے ہزل پر اتفاق کیا ہے تو ہزل منع مِلک میں عاقدین کے خیار کی طرح ہے کیونکہ خیار ثبوت مِلک کے لیے مانع ہے اگرچہ مبیع وثمن پر قبضہ ہی ہوچکا ہو اور جب عقدِ صحیح ثبوت مِلک کے لیے مانع ہے تو عقد فاسد بطریق اولیٰ ثبوت مِلک کے لیے مانع ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا اس طرح ہوگیا جس طرح عاقدین کے لیے خیارِ ابدی کا شرط ہونا ہے کیونکہ ہزل غیر مؤقت ہے پس اس کا ظاہر تابید ہے اور جانبین کی طرف سے شرطِ خیار ابداً، احتمالِ جواز پر فساد کو واجب کرتا ہے اور وہ ان دونوں کے لیے ثبوتِ مِلک کے لیے مانع ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا خیار اُس چیز کی مِلک کے زوال کے لیے مانع ہے جو چیز اس کے ہاتھ میں ہے پس اسی طرح ہزل ہے کیونکہ ہزل خیارِ مذکور کے بمنزلہ ہے تو وہ بھی احتمالِ جواز پر

فاسد ہوگا لہٰذا جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ولایت نقض ہے پس وہ اس کے ساتھ متفرد ہوگا؛ اور اگر دونوں بیع کو جائز رکھیں تو بیع ہو جائے گی (بخلاف اُس صورت کے کہ جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو جائز قرار دے تو یہ دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی) لیکن حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع کی اجازت کا وقت تین دن ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن مقرر نہیں ہے بلکہ تین دن کے بعد بھی اجازت جائز ہے کیونکہ مسئلہ مذکورہ، شرطِ خیار پر قیاس کیا گیا ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدت خیار تین دن ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدتِ خیار تین دن نہیں ہے؛

قولہ ولو تواضعا علی البیع بالف درھم الخ مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ جب اصل عقد کے ساتھ ہزل کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب قدرِ عوض اور جنسِ عوض کے ساتھ ہزل کی بحث شروع فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے لوگوں کے سامنے دو ہزار درھم کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا (یہ قدرِ عوض میں ہزل کی مثال ہے) یا ایک صد دینار کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا (یہ جنس عوض میں ہزل کی مثال ہے) جبکہ آپس میں علیحدگی میں یہ طے کیا کہ واقع میں قیمت ایک ہزار ہوگی تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے پہلی صورت سے مراد قدرِ ثمن میں ہزل ہے بایں طور کہ لوگوں کے سامنے عقد میں انہوں نے دو ہزار درھم کا ذکر کیا اور حقیقت میں ایک ہزار درھم ہے تو اس صورت میں اقسامِ اربعہ میں کوئی ایک قسم ضرور متحقق ہوگی پس اگر عاقدین نے موافقت بالھزل سے اعراض پر اتفاق کیا تو عقد صحیح ہے اور ثمن بالاتفاق وہی ہوگا جو عقد کے وقت لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے یعنی دو ہزار درھم اور اگر دونوں نے اس امر پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت بناء اور اعراض دونوں میں سے کوئی بھی مستحضر نہیں تھا یا اعراض اور بناء کے بارے میں اختلاف کیا تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تسمیہ یعنی دو ہزار درھم کا اعتبار ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ موافقت سابقہ معتبر ہے لہٰذا ثمن ایک ہزار درھم ہوگا اور وہ ایک ہزار درھم جس کے ساتھ انہوں نے ہزل کیا ہے باطل قرار پائے گا اور اگر انہوں نے موافقت بالھزل پر بناء کرنے پر اتفاق کر لیا تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہُ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثمن وہ مسمّیٰ ہوگا یعنی دو ہزار درھم اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک ہزار درھم معتبر ہوگا اور یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہُ اللہ تعالیٰ نے متن میں بیان فرمایا ہے اور دوسری صورت سے مراد یہ ہے کہ ہزل جنسِ

ثمن میں ہو بایں طور کہ عاقدین لوگوں کے سامنے ایک سو دینار کے ذکر کرنے پر اتفاق کریں اور حقیقت میں ثمن ایک ہزار درھم ہو تو یہ بیع صحیح ہے اور بالاتفاق ثمن اقسام اربعہ کے اعتبار سے وہی قرار پائے گا جو انہوں نے عقد کے وقت لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے یعنی ایک سو دینار:: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اختلاف پہلی صورت میں ہے دوسری صورت میں نہیں ہے پس صاحبین رحمھما اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی صورت میں طے شُدہ اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شُدہ ہزل کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے اور مقدار ثمن میں طے شدہ ہزل کے اعتبار کرنے میں کوئی تعارض نہیں ہے ان میں جمع ممکن ہے بایں طور کہ عقد کو اُس ہزار درھم میں منعقد قرار دیا جائے جو دو ہزار درھم کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور اُس ہزار درھم کو باطل قرار دیا جائے جس میں عاقدین نے ہزل کیا ہے کیونکہ ہزار درھم ہزلیّہ کو باطل قرار دینے کے بعد بھی مسمّیٰ میں ایک ہزار درھم کی مقدار باقی رہ جاتی ہے جو ثمن ہونے کے صالح ہے باقی رہا ہزار درھم ہزلیہ کو قبول کرنے کی شرط تو چونکہ عاقدین کے ہزل پر اتفاق کرنے کی وجہ سے یہاں پر اس کے ایفاء کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے تو یہ شرط غیر مطالب ہوئی اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ ہو اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور یہاں تصحیح عقد کے لیے ہزلیہ ہزار درھم کے اعتبار کرنے کی حاجت بھی نہیں ہے پس ہزار درھم ہزلیّہ کے بارے ذکر اور سکوت برابر ہے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے کیونکہ اگر بصورت ہزل کوئی شخص دو ہزار درھم مہر پر کسی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور حقیقت میں مہر ایک ہزار درھم ہو پھر یہ دونوں بناء علی الھزل السابق پر اتفاق کرلیں تو اس صورت میں بالاتفاق مہر ایک ہزار درھم ہوگا:: بخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس میں جنس ثمن میں طے شُدہ ہزل کے اعتبار اور طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے میں جمع ممکن نہیں ہے کیونکہ طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینا صحتِ عقد کو چاہتا ہے اور جنسِ ثمن میں طے شُدہ ہزل کا اعتبار کرنا عقدِ بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو چاہتا ہے کیونکہ مذکور یک صد دینار ہیں اور وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں ہیں اور مقصودی ہزار درہم کا یہاں ذکر نہیں ہُوا ہے اور ثمن تو وہ ہوتا ہے جس کا عقد میں ذکر کیا جائے پس عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا مفسد للبیع ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو ترک کرنا ہوگا تو ہم نے جنس ثمن میں طے شدہ ہزل کو ترک کردیا اور تصحیحِ عقد کے لیے جانب صحیح کو ترجیح دیتے ہوئے طے شدہ اصلِ عقد کو قطعی قرار دے دیا تو اس صورت میں ہزل باطل اور تسمیہ (یعنی یک صد دینار) لازم ہے::

قولہ وانا نقول الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ

کہتے ہیں کہ عاقدین نے اصلِ عقد میں موافقت کر کے جائز بیع کا ارادہ کیا ہے اور بدل میں طے شدہ ہزل پر عمل کرنا بیع میں بعض بدل کے قبول کرنے کو شرط فاسد قرار دیتا ہے لہٰذا بیع فاسد ہو جائے گی حاصلِ جواب یہ ہے کہ ہمیں تمہاری یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ" مقدارِ ثمن میں طے شُدہ ہزل کے اعتبار کرنے کے درمیان اور طے شُدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے کے درمیان جمع ممکن ہے" کیونکہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے جس طرح کہ صورتِ ثانیہ میں جمع ممکن نہیں ہے کیونکہ مقدارِ بدل (کہ وہ ثمن ہے) میں طے شدہ ہزل اُس ہزار درہم کے قبول کرنے کو شرط قرار دیتا ہے جو طے شُدہ ہزل کی وجہ سے ثمنیّت سے خارج ہے اور یہ عقدِ بیع کیلئے شرط فاسد ہے کیونکہ یہ اِس امر کے قائم مقام ہے کہ عقدِ بیع کے لیے اُس چیز کے قبول کرنے کو شرط قرار دیا جائے جو مقتضیاتِ عقدِ بیع سے ہی نہیں ہے تو یہ شرط فاسد ہُوئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں طالب کے لیے نفع بھی ہے اگرچہ اُس نے اِس کا مطالبہ نہیں کیا ہے کیونکہ رضاء مندی کی وجہ سے کسی چیز کا مطالبہ نہ کرنا اُس چیز کے صحیح ہونے کا فائدہ نہیں دیتا ہے جیسا کہ سود کے لین دین پر رضاءمندی اس کے صحیح اور جائز ہونے کا ہرگز فائدہ نہیں دیتی ہے (وفیہ اندفاع لما قالاہٗ) اور طے شُدہ اصلِ عقد کو قطعی قرار دینا عقدِ بیع کی صحت کو چاہتا ہے تو جب ان دونوں میں جمع ممکن نہیں ہے تو ہم نے طے شدہ اصلِ عقد کو قطعی قرار دینے کو اختیار کر لیا کیونکہ یہ اتفاق اصل میں اتفاق ہے اور اصل وہ عقدِ بیع ہے اور ہم نے مقدارِ ثمن میں طے شدہ ہزل کو ترک کر دیا ہے کیونکہ یہ اتفاق وصف (یعنی مقدارِ ثمن) میں اتفاق ہے پس جب موافقتین کا اصل اور وصف میں تعارض آجائے (جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہے) تو اصل کے ساتھ عمل کرنا وصف کے ساتھ عمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْاَقَلُّ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَاَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرْضُهُمَا الدَّرَاهِمُ وَيَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِاَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَلَوْ هَزَلَا بِاَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ

جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ ؛

ترجمہ : اور یہ (یعنی بیع) نکاح کے برخلاف ہے اس حیثیت سے کہ نکاح میں بالاجماع اقل مہر واجب ہوتا ہے کیونکہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے پس یہاں موافقتین کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہے اور اگر زوج و زوجہ نے (یا اس کے ولی نے) نکاح میں دنانیر کا ذکر کیا اور ان کا مقصود دراھم ہیں تو اس صورت میں مہرِ مثل واجب ہوگا کیونکہ نکاح مہر کے ذکر کیے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصلِ نکاح میں ہزل کیا پس ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور اسی طرح طلاق و عتاق اور عفو عن القصاص اور یمین اور نذر ہے کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کا ارشادِ گرامی ہے "ثلث جدّ ھن جد وھز لھن جدّ النّکاح والطلاق والیمین یعنی تین امور ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ سرانجام دینا تو سچ مچ ہے ہی اِن کے بارے ہنسی مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہوتا ہے یعنی نکاح و طلاق اور یمین" اور بعض روایات میں "النکاح والعتاق والیمین مذکور ہے" اور دوسری بات یہ ہے کہ ہزل کرنے والا اپنے اختیار سے سبب کو راضی ہو کر اپناتا ہے وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہوتا ہے اور ان اسباب کا حکم ردّ اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیا تجھے اِس امر کا علم نہیں ہے کہ ان اسباب میں سے ہر ایک خیارِ شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ وھٰذا بخلاف النکاح الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب انشاء کی قسم اوّل (یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب انشاء کی دوسری قسم (یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال نہیں رکھتے ہیں) کا بیان شروع فرماتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں (۱) جس میں مال بالتبع مقصود ہو جیسے نکاح ہے (۲) جس میں بالکل مال نہ ہو جیسے وہ طلاق جو مال سے خالی ہو (۳) جس میں مال مقصود بالذات ہو جیسے الخلع اور العتق علی مال پھر

قسم اوّل تین قسم ہے (۱) اصلِ نکاح میں ہزل ہو (۲) قدرِ بدل میں ہزل ہو (۳) جنسِ بدل میں ہزل ہو پھر ان اقسام میں سے ہر ایک قسم کی چار قسمیں ہیں (۱) مذاق پر بناء کرنے پر اتفاق ہو (۲) مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق ہو (۳) مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے سے خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو (۴) مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف ہو تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ؂ وھٰذا بخلاف النکاح الخ سے قسم اوّل یعنی وہ امر جس میں مال بالتبع مقصود ہو جیسے نکاح کا بیان فرماتے ہیں کیونکہ عقدِ نکاح میں مہر مقصود اصلی نہیں ہوتا ہے مقصود اصلی تو جانبین سے وہ حِلّ ہوتی ہے جس کے ساتھ توالد و تناسل حاصل ہوتا ہے اور مال تو اس میں محل کے قدر و مرتبہ کے اظہار کے لیے ہوتا ہے تو یہ مقصود بالتبع ہُوا نہ کہ مقصود بالذات اور یہ " قدرِ بدل" میں ہزل کی مثال ہے اور وہ مہر ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے یا اُس کے ولی سے کہے کہ واقع میں تو مہر ایک ہزار درہم ہوگا اور لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم کا ذکر کروں گا اور عورت یا اُس کے ولی نے اس کی موافقت کی تو نکاح مطلقاً تمام احوال میں صحیح ہے لیکن وجوبِ مسمّیٰ یا جس پر ان دونوں نے موافقت کی ہے اُس کے وجوب میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اُنہوں دونوں نے طے شدہ ہزل سے اعراض کرنے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق مہر مسمّیٰ لازم ہے یعنی دو ہزار درہم کیونکہ طے شدہ موافقت سے اعراض کرنے کی وجہ سے طے شدہ موافقت باطل ہو گئی ہے اور یا انہوں نے طے شدہ ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کیا تو طے شدہ ہزل معتبر ہوگا اور بالاتفاق مہر ایک ہزار درہم ہوگا جس پر کہ اِن دونوں نے آپس میں تنہائی میں اتفاق کیا تھا اور یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں بیان فرمایا ہے اور یہ بیع کے خلاف ہے کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع میں دو ہزار درہم لازم ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک ہزار درہم اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ اس کو نکاح پر قیاس کرتے ہیں اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ عقد کو اُس ہزار درہم میں قبول کرنا جس کے ساتھ دونوں نے ہزل کیا ہے یہ شرطِ فاسد ہے کما مر فی البیع تو اس شرطِ فاسد کا بیع میں اعتبار ممکن نہیں ہے کیونکہ بیع شرطِ فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہٰذا دونوں مواضعتوں یعنی موافقتوں پر عمل ممکن ہے ایک اصلِ نکاح کو قطعی قرار دینے پر موافقت ہے اور دوسری مقدارِ مہر میں ہزل پر موافقت ہے اور مقدارِ مہر میں ہزل والی موافقت پر عمل کرنا اصلِ نکاح کو قطعی قرار دینے والی موافقت پر عمل کرنے کے منافی نہیں

ہے اور پہلی موافقت، نکاح کی صحت کو چاہتی ہے اور دوسری موافقت صحتِ نکاح کے منافی نہیں ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس میں نقص یہ ہے کہ یہ شرط فاسد مخل بالمہر ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ نکاح کے لیے مہر کا ذکر نہ کرنا بھی مضر نہیں ہے پس اِن دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہے لہٰذا موافقتِ اولیٰ پر عمل کرنا صحتِ نکاح کا فائدہ دیتا ہے اور موافقتِ ثانیہ پر عمل کرنا اقل مہر کے وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور وہ ایک ہزار درھم ہے پس صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا وہ قیاس مندفع ہو گیا جو انہوں نے بیع کا نکاح پر کیا ہے کیونکہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے پس یہاں موافقتین پر عمل ممکن نہیں ہے کما تقریرہ :: اور یا ان دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے سے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا اور یا ان دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف کیا تو ان دونوں صورتوں میں مہر مسمّیٰ یعنی دو ہزار درھم واجب ہوں گے جیسا کہ بیع میں تھا اور یہ روایت حضرت امام ابو یوسف رحمہٗ اللہ تعالیٰ کی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہٗ اللہ تعالیٰ سے ہے ::

قولہ وذکرا فی النکاح الخ یعنی نکاح میں یک صد دینار کا ذکر کیا اور مقصود دراھم ہوں یہ جنسِ بدل میں ہزل کی نظیر ہے اور اس کی بھی چار صورتیں ہیں اور نکاح تمام صورتوں میں بالاتفاق صحیح ہے اور وجوبِ مسمّیٰ کے بارے تفصیل ہے صورتِ اولیٰ یعنی اگر طے شدہ ہزل سے اعراض پر اتفاق کیا تو مہر وہ مسمّیٰ یعنی ایک سو دینار واجب ہو گا کیونکہ طے شدہ موافقت اس موافقت سے اعراض کی وجہ سے باطل ہو گئی ہے اور صورتِ ثانیہ یعنی اگر انہوں نے طے شدہ ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کیا تو اس صورت میں بالاتفاق مہر مثل واجب ہو گا کیونکہ مسمّیٰ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ان دونوں نے اس کے ساتھ ہزل کا قصد کیا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوا کرتا اور اسی طرح وہ دراھم بھی مہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے جن پر انہوں نے تنہائی میں موافقت کی ہے کیونکہ انہوں نے اُن دراھم کا عقد میں ذکر نہیں کیا ہے اور ذکر کے بغیر تو مہر نہیں ہو سکتے پس گویا کہ اس صورت میں مہر کا ذکر ہی نہیں ہوا اور گویا کہ اس نے اس عورت سے نکاح بغیر مہر کے کیا ہے لیکن نکاح فاسد نہیں ہو گا کیونکہ نکاح مہر کے ذکر کرنے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے پس مہر مثل واجب ہو گا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع ثمن کے ذکر کرنے کے بغیر صحیح نہیں ہوتی ہے پس جب بیع ثمن سے خالی ہو گئی تو فاسد ٹھہری لہٰذا جنسِ ثمن کے ساتھ ہزل میں موافقت اور اصلِ بیع کے ساتھ جِدّ میں موافقت کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے کما تقریرہ وھذا الوجہ بینہ المصنف رحمہٗ اللہ تعالیٰ فی المتن اور صورتِ ثالثہ یعنی اگر دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے

کے بارے میں خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا اور صورت رابعہ یعنی اگر دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف کیا تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی روایت میں بالاتفاق مہر مثل واجب ہے اور یہی حضرت امام محمدؒ سے روایت ہے کیونکہ مہر تو تابع ہوتا ہے لہٰذا ہزل کے ساتھ عمل واجب ہے تاکہ مہر مقصود بالصحۃ نہ ہوجائے کیونکہ انعقادِ نکاح کیلئے صحتِ مہر کی حاجت نہیں ہے ؛

قولہ ولو ھزلا باصل النکاح ؛ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قدرِ بدل اور جنسِ بدل میں ہزل کے بیان سے فارغ ہوئے تو اَب اصلِ نکاح میں ہزل کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ میں لوگوں کے سامنے تم سے مذاقاً نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا یا عورت کے ولی کو کہے کہ میں فلاں عورت سے لوگوں کے سامنے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو اس صورت میں ہزل ومذاق باطل ہے اور عقد لازم ہے اگرچہ وہ دونوں اس امر پر متفق ہوں کہ ہم نے ہزل ومذاق پر بناء کر کے نکاح کیا ہے یا مذاق سے اعراض کر کے نکاح کیا ہے یا ہم بوقت عقد مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے خالی الذہن تھے اور خواہ اُن کا مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے میں باہم اختلاف ہو ؛

قولہ وکذلک الطلاق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قسم اوّل کے بیان سے فارغ ہوئے تو اَب قسم ثانی (یعنی وہ معاملہ جس میں مال بالکل نہ ہو) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ جس طرح اصلِ نکاح میں ہزل کی صورت میں ہزل باطل ہوتا ہے اور عقد لازم ہوتا ہے اسی طرح طلاق اور عتاق اور عفو عن القصاص اور یمین اور نذر میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے "ثلثٌ جدھن جدو ھزلھن جدٌ النکاح والطلاق والیمین" یعنی تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ سرانجام دینا تو سچ مچ ہے ہی ان کے بارے ہزل ومذاق بھی سچ مچ پر محمول ہوگا یعنی نکاح اور طلاق اور یمین اور بعض روایات میں "النکاح والعتاق والیمین" مذکور ہے ؛ اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں کہ کتبِ حدیث میں یہ حدیث (انہی الفاظ مذکورہ کے ساتھ) نہیں پائی گئی اور حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام ابوداؤد اور حضرت امام الدار قطنی اور حضرت امام احمد رحمھم اللہ تعالیٰ نے سیدنا حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ حدیث روایت فرمائی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثلث جدھن جدو ھزلھن جدالنکاح والطلاق

والرجعۃ" اور اس حدیث شریف کو حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حسن قرار دیا ہے۔" و

أخرج عبد الرزاق رحمہ اللہ تعالیٰ عن علی و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما موقوفا

انہما قالا ثلث لا لعب فیہن النکاح والطلاق والعتاق وفی روایۃ عنہما اربع و

زاد النذر" اور یمین اور عفو عن القصاص کا ثبوت دلالت کے ساتھ ہے قیاس کے ساتھ نہیں

ہے۔ ان میں ہزل و مذاق کی صورت یہ ہے کہ مرد و عورت آپس میں طے کرلیں کہ وہ لوگوں کے

سامنے مذاقاً عقد نکاح کریں گے یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا کوئی شخص کسی کے ساتھ یہ طے

کرے کہ وہ لوگوں کے سامنے قصاص معاف کر دے گا یا کوئی شخص اپنے غلام کے سامنے یہ طے کر

لے کہ میں تجھے لوگوں کے سامنے آزاد کر دوں گا اور واقع میں ان تمام صورتوں میں ایسا نہیں ہوگا۔ اس

مقام پر یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے یعنی مرد اپنی بیوی کے ساتھ یا مولیٰ اپنے غلام کے ساتھ

طے کرلے کہ طلاق یا عتاق کو لوگوں کے سامنے شرط کے ساتھ معلق کریں گے اور حقیقت میں

معلق کرنا ان کا مقصد نہیں ہے اور یمین باللہ تعالیٰ مراد نہیں ہے کیونکہ اس میں باہمی ہزل ممکن

نہیں ہے۔ غرض کہ ان معاملات میں احوال اربعہ میں سے ہر حال میں عقد لازم ہوگا اور ہزل باطل

ٹھہرے گا اور اس پر دلیل نقلی وہ حدیث شریف ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے اور اس پر دلیل عقلی

وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ولان الھازل" سے ذکر کیا ہے کہ ان امور

میں ھازل نے اپنے اختیار سے سبب کو اختیار کیا ہے اور وہ اس سبب سے راضی ہے اس

کے حکم سے راضی نہیں ہے۔ کما مر اور ان اسباب کا حکم ردّ اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔ حاصل

کلام یہ ہے ہزل، انعقاد سبب سے مانع نہیں ہے تو جب سبب پایا جائے گا تو بلا تراخی اس کا

حکم بھی پایا جائے گا اور وہ ردّ کا احتمال بھی نہیں رکھے گا لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ ایسے اسباب ہیں جو

اپنے احکام سے منفصل نہیں ہوتے ہیں تو ان میں ہزل اور مذاق مؤثر نہیں ہوگا جیسا کہ خیار شرط

مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور خیار شرط دونوں انعقاد سبب کے لئے مانع نہیں ہیں اور اسی

کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "الا تری انہ الخ" کہ

اس امر کا تجھے بخوبی علم ہے کہ ان اسباب مذکورہ میں سے ہر ایک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے اور کہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو اس کے قول طلقتک میں ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ خیار شرط سبب کے لئے مانع نہیں ہے اور سبب اس کا قول طلقتک ہے۔ جب یہ سبب پایا جائے گا تو حکم یعنی طلاق بغیر تراخی کے پائی جائے گی اور یہ بیع کے خلاف ہے کیونکہ بیع کا حکم بیع سے شرطِ خیار کی وجہ سے منفصل ہو جاتا ہے۔ سوال آپ کا یہ کہنا کہ ان اسباب کا حکم اُن سے منفصل نہیں ہوتا ممنوع ہے کیونکہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت طالق غداً" کہے تو اس کی بیوی کو غد آنے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو دیکھ لیجئے یہاں حکم کا اپنے سبب سے متراخی ہونا پایا گیا ہے۔ الجواب اسباب سے ہماری مُراد علل ہیں اور "انت طالق غداً" فی الحال علت نہیں ہے یہ اس وقت علت بنے گی جب غد آئے گا تو جب غد آئے گا اور یہ قول علّت بنے گا تو پھر اس کا حکم تراخی کو قبول نہیں کرے گا۔ وہ سبب مفضی الی الطلاق ہو گا۔

وَاَمَّا مَا يَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلَ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذُكِرَ فِيْ كِتَابِ الْاِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِيْ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نُصَّ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْءَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُقَدَّرٍ

بِالثُّلُثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِيْ نَظَائِرِهٖ ثُمَّ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِيْمَا يُؤَثِّرُ فِيْهِ الْهَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ اَوْ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيْهِ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا ؛

ترجمہ: اور وہ امر جس میں مال مقصود بالذات ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال پس بیشک مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے متعلق مذکور ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے کیونکہ خلع صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خیارِ شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ دونوں مذاق کرنے والوں کا مذاق اصل عقد کے بارے میں ہو یا قدر مال یا جنس مال کے بارے میں ہو تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور بدل مسمّٰی اس تصرف کی طرح ہوگا جو تبعاً فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر حال میں طلاق عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی کیونکہ ہزل، خیارِ شرط کے حکم میں ہے اور بیوی کی طرف سے خیارِ شرط ہونے پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نص اور تصریح موجود ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق اختیار کرے تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اس عورت کے ذمہ شوہر کے لئے مال واجب ہو جائے گا پس اسی طرح یہاں ہزل میں بھی ہے۔ لیکن خلع میں خیارِ شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور جس طرح ہزل بالخلع میں یہ حکم اور اختلاف ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے نظائر یعنی ہزل بالعتق علی مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال کے ساتھ ہزل میں یہ حکم اور اختلاف ثابت ہوتا ہے (یعنی یہ سارے حکم اور اختلاف میں برابر ہیں) پھر اس امر میں عمل بالمواضعت واجب ہوگا جس امر میں ہزل مؤثر

ہوتا ہے جب کہ دونوں نے بناء علی المواضعت پر اتفاق کیا ہو اور جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہو کہ ہمارے ذہن میں بناء علی المواضعت اور اعراض عن المواضعت میں سے کوئی امر بھی حاضر نہیں تھا یا ان دونوں نے اختلاف کیا ایک بناء کا قول کرتا ہے اور دوسرا اعراض کا قول کرتا ہے تو عقد کو جد پر حمل کیا جائے گا اور اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس نے جدّ کا دعوی کیا ہے۔ یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے۔ اس میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے

تقریر و تشریح قولہ و اما ما یکون المال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوتے اب قسم ثالث (یعنی وہ امور جن میں مال مقصود ہوتا ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ وہ امور جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور قتل عمد سے مصالحت بالمال اور عتق علی مال اور ان تمام امور میں مال اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ ان میں بغیر تسمیہ و ذکر کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب مال کو شرط قرار دیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان امور میں مال مقصود ہے۔
ان امور میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر طلاق طلب کرے بطریق ہزل کے یا کوئی مرد مال پر اپنی بیوی کی طلاق کا ذکر بطریق ہزل کے کرے یعنی میاں بیوی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ "طلاق علی مال" کا معاملہ کریں گے اور حقیقت اور واقع میں صرف یہ ایک مذاق کی حد تک معاملہ ہوگا۔ اور اسی طرح ایک شخص دوسرے سے "قتل عمد سے مصالحت بالمال" کے سلسلے میں یہ معاملہ بطریق ہزل کے کرے اور اسی طرح ایک مولیٰ اپنے غلام کے ساتھ "عتق علی مال" کے سلسلہ میں یہ معاملہ بطریق ہزل کے کرے کہ لوگوں کے سامنے تو ہم دونوں یہ معاملہ کریں گے اور حقیقت میں یہ معاملہ صرف مذاق کی حد تک ہوگا پھر اس قسم میں ہزل یا تو اصل عقد میں ہوگا یا مقدار بدل میں یا جنس بدل میں ہوگا اور ان وجوہ ثلاثہ میں سے ہر ایک کی چار قسمیں ہیں باایں طور کہ دونوں کا بناء[1] علی الموافقت پر اتفاق ہوگا یا اعراض[2] عن الموافقت پر اتفاق ہوگا یا دونوں[3] کے ذہن میں بناء اور اعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہ ہونے پر اتفاق

ہوگا یا دونوں[۴] کا بنا۔ اور اعراض کے بارے میں اختلاف ہوگا تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں ہزل باطل ہے اس کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہے اور تصرف لازم ہے اور عقد میں جمیع صورتوں میں جمیع مسمّی واجب ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہزل فی الجملہ موثر ہے۔ پس وہ بعض صورتوں میں اسقاط ہزل تک تصرف کے توقف کو واجب کرے گا اور فی الحال لزوم مال کے لئے مانع ہوگا۔ اسی اختلاف کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "فقد ذکر فی کتاب الاکراہ الخ" کہ مبسوط کی کتاب اکراہ میں خلع کے بارے میں مذکور ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا اس کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ علماء ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ ہزل بمنزلہ شرط خیار کے ہے پھر اس امر میں اختلاف ہوگیا کہ آیا خلع عورت کی طرف سے شرط خیار کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں حتیٰ کہ اگر عورت ہزار درہم کے ساتھ خلع کرے اس شرط پر کہ اس کو تین دن کا اختیار ہے اور اس کا شوہر قبول کرے تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس عورت کو اختیار ہے پس اگر اس عورت نے تین دن میں رد کردیا تو خلع باطل ہوجائے گا اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس عورت کے لئے اختیار نہیں ہوگا اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ "لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندھما" یعنی صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں عورت کو اختیار اس لئے نہیں ہوگا کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ یہ خلع زوج کی جانب سے تصرف یمین ہے۔ گویا کہ زوج نے کہا۔ "ان قبلت المال المسمّٰی فانت طالق" اور یہی وجہ ہے کہ شوہر اس عورت کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کا مالک نہیں ہے اور اس عورت کا قبول کرنا یمین کیلئے شرط ہے تو جب صورت حال یہ ہے تو خلع باقی شروط کی طرح خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو ہزل کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ ہزل بمنزلہ خیار شرط کے ہے لہٰذا ہزل باطل ہے۔ اس قسم میں مطلقاً ہزل کا اثر نہیں ہے خواہ دونوں اصل

عقد کے ساتھ ہزل کریں یا قدرِ بدل کے ساتھ یا جنسِ بدل کے ساتھ ہزل کریں اور خواہ دونوں کی بناء پر یا اعراض پر یا اس امر پر اتفاق ہو کہ دونوں کے ذہن میں بناء اور اعراض میں سے کچھ بھی منتحضر نہیں تھا یا دونوں نے بناء اور اعراض کے بارے میں اختلاف کیا ہو تو ان تمام صورتوں میں صاحبین کے نزدیک ہزل کے باطل ہونے کی وجہ سے مسمّٰی واجب ہے۔

قولہ وصار کالذی لا یحتمل الفسخ تبعًا: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہے لیکن چاہیئے کہ ہزل بدل میں مؤثر ہو کیونکہ بدل مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے الجواب ہزل، مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جب مال مقصود ہو اور اس جگہ تو مال تبعًا یعنی خلع کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے پس جب خلع میں مؤثر نہیں ہے جو کہ متضمن ہے تو اسی طرح ہزل اس چیز میں بھی مؤثر نہیں ہوگا جو اس خلع کے ضمن میں ہے۔ سوال یہ بات آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ مال اس جگہ تابع ہے جب کہ آپ اس سے قبل یہ کہہ چکے ہیں کہ مال اس قسم میں مقصود ہے اور اگر ہم مال کا تابع ہونا تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہزل اس میں مؤثر نہیں ہے جیسا کہ ہزل اس کے اصل میں مؤثر نہیں ہے کیا تم کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے حالانکہ اس مال میں ہزل مؤثر ہے۔ حتیٰ کہ نکاح میں قدر بدل میں ہزل کی صورت میں مہر ایک ہزار درہم ہوگا دو ہزار درہم نہیں ہوگا۔ کما مر الجواب خلع میں مال اگرچہ عاقدین کی نظر سے مقصود ہے لیکن مال، حق ثبوت میں طلاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ مال عاقدین کی نظر سے تابع ہے لیکن حق ثبوت میں وہ اصل کا حکم رکھتا ہے کیونکہ وہ بغیر تسمیہ و ذکر کے بھی نکاح میں ثابت ہو جاتا ہے لہٰذا خلع اور نکاح میں فرق ہو گیا پس خلع کے مال کو نکاح کے مال یعنی مہر پر قیاس نہیں کر سکتے اور دوسرا امر یہ بھی واضح ہو گیا کہ خلع میں مال، عاقدین کی نظر سے مقصود ہے اور حق ثبوت کے اعتبار سے طلاق کے تابع ہے تو اس کا حکم طلاق کے حکم جیسا ہوگا لہٰذا اس میں ہزل مؤثر نہیں ہوگا اور مال کا ایک جہت سے مقصود ہونا اس کے دوسری جہت سے تابع ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہاں دونوں جہتیں

مختلف ہیں لہذا ہماری دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے فافہم۔

قولہ واما عند ابی حنیفۃؒ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بیان فرماتے ہیں کہ آپ کے نزدیک ہر حال میں طلاق اُس عورت پر موقوف رہے گی خواہ اصل تصرف میں ہزل ہو یا قدرِ بدل یا جنس بدل میں ہو کیونکہ ہزل و مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ کما مر اور بیوی کی جانب سے خیارِ شرط ہونے پر جامع صغیر میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے نص موجود ہے کہ ایک مرد اگر اپنی بیوی کو یوں کہے" انت طالق ثلاثا علی الف درھم علی انک بالخیار الی ثلاثۃ ایام" تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ عورت طلاق کو تین دن میں اختیار کرلے یا اس کو ردّ نہ کرے حتیٰ کہ مدت گزر جائے تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب ہوگا۔ پس جس طرح خیارِ شرط میں وقوع طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح ہزل و مذاق کی صورت میں ہے کیونکہ ہزل و مذاق خیارِ شرط کے بمنزلہ ہے۔

قولہ لکنہ غیر مقدر بالثلاث الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں وہ اعتراض یہ ہے کہ جب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب سے اختیار اس لئے صحیح ہے کہ یہ معنیٰ بیع میں ہے کیونکہ اس کا ثبوت عورت کی جانب میں معنی معاوضہ کے اعتبار سے ہے) اور بیع میں خیارِ شرط تو تین دن کے ساتھ مقدر ہے پس چاہیئے کہ خلع میں بھی خیارِ شرط تین دن کے ساتھ مقدر ہو الجواب خلع میں خیارِ شرط کو تین دن کے ساتھ اس لئے مقدر نہیں کیا گیا ہے کہ خلع میں شرط موافقِ قیاس ہے کیونکہ خلع اسقاط کے قبیل سے ہے کیونکہ خلع، طلاق ہے لہذا اس کی تعلیق بالشرط مطلقاً جائز ہے کسی مدت کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا اس بناء پر عورت کو تین دن سے زیادہ دنوں کا بھی اختیار ہوسکتا ہے برخلاف بیع کے کیونکہ بیع میں خیارِ شرط خلافِ قیاس ہے کیونکہ بیع اثبات کے قبیل سے ہے لہذا یہ اپنے موردِ نص پر بند رہے گی اور وہ تین دن ہیں۔

قولہ وکذلك هذا فی نظائرہ: یعنی جس طرح حکم اور اختلاف ہزل بالخلع میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے نظائر میں ثابت ہوتا ہے یعنی ہزل بالعتق علی مال اور ہزل بالصلح عن دم العمد کہ یہ تمام حکم اور اختلاف مذکور میں مساوی ہیں۔

قولہ ثم انه انما یجب العمل بالمواضعة الخ یعنی اس امر میں عمل بالموافقت واجب ہوگا جس میں ہزل موثر ہوتا ہے جب کہ دونوں نے بناء علی الموافقت پر اتفاق کیا ہو خواہ اصل عقد کے ساتھ ہزل ہو یا قدرِ بدل یا جنسِ بدل کے ساتھ ہو۔ واعلم ثمرہ اختلاف ان تین صورتوں میں مترتب ہوتا ہے اور وہ تین صورتیں یہ ہیں کہ دونوں نے اصل عقد یا مقدارِ بدل یا جنسِ بدل میں ہزل کیا ہو اور دونوں نے بناء علی الموافقت پر اتفاق کیا ہو تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق جس طرح جمیع صورتوں میں ہزل باطل ہوتا ہے اور مال لازم ہوتا ہے اسی طرح ان تین صورتوں میں بھی ہزل باطل ہوتا ہے اور مال لازم ہوتا ہے اور عورت کے اختیار پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق ان تینوں صورتوں میں وقوعِ طلاق عورت کے طلاق بالمسمّٰی کو اختیار کرنے پر بطریق جدّ اور اسقاطِ ہزل کے موقوف رہے گا اور ان تین صورتوں کے علاوہ دیگر نو صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے تو ان نو صورتوں میں بالاتفاق فی الحال مال واجب ہوگا اور عقد لازم ہوگا ہاں اختلاف ان کی تخریج میں ہوگا جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اما اذا الخ سے بیان کیا ہے۔

قولہ اما اذا اتفقا علی انه لم یحضرهما شئی الخ: یعنی دونوں جب اس امر پر اتفاق کرلیں کہ عقد کے وقت دونوں کے ذہن میں ہزل پر بناء اور ہزل سے اعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا اور اس کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اصل عقد میں ہزل ہو اور دوسری یہ کہ قدرِ بدل میں ہزل ہو اور تیسری یہ کہ جنسِ بدل میں ہزل ہو اور یا دونوں کا ہزل پر بناء اور ہزل سے اعراض میں اختلاف ہو اور اس کی بھی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اصل عقد میں ہزل ہو اور بناء و اعراض میں اختلاف واقع ہو اور دوسری یہ

کہ مقدارِ بدل میں ہزل ہو اور اختلاف مذکور واقع ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ جنسِ بدل میں ہزل ہو
اور اختلاف مذکور واقع ہو۔ پس ان چھ صورتوں میں بالاتفاق طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا صاحبین
رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں ہزل باطل ہے اور حضرت امام اعظم
ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس قسم[۱] میں عقد کو جد پر حمل کیا جائے گا جس پر عاقدین کا اس امر پر اتفاق
ہو کہ عقد کے وقت ہمارے ذہن میں بنا۔ واعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا کیونکہ آپ کے نزدیک
جانبِ جد کو ترجیح ہوتی ہے اور جس قسم[۲] میں عاقدین کا بنا۔ واعراض کے بارے اختلاف ہو جائے اس
میں بھی اس کا قول معتبر ہوگا جو جد کا دعویٰ کرے گا کیونکہ جانب جد کو ترجیح ہے پس گویا کہ یہ اول کے لئے
ناسخ ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک ان دونوں قسموں
(یعنی ایک وہ جس میں عاقدین کے ذہن میں بنا۔ واعراض میں سے کچھ بھی حاضر نہ ہونے پر اتفاق ہو اور
دوسری قسم وہ جس میں عاقدین کا بنا۔ واعراض کے بارے میں اختلاف واقع ہو) میں وقوعِ طلاق اور
وجوبِ مال کی وجہ جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے عقد کو جد پر حمل کرنا اور مدعی جد کے قول کا معتبر ہونا نہیں
ہے کیونکہ جد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ ہزل تعامل الناس میں واقع ہونے کی وجہ سے ارجح ہے
بلکہ ان اقسام میں وقوعِ طلاق و وجوبِ مال کی وجہ ہزل برأسہ کا بطلان ہے۔ کما مر من اصلنا اور نو
صورتوں سے تین صورتیں باقی رہ گئیں اور وہ یہ ہیں کہ عاقدین نے ہزل سے اعراض پر اتفاق کیا ہو خواہ
اصل عقد[۱] میں ہزل ہو یا قدرِ[۲] بدل میں ہزل ہو یا جنس[۳] بدل میں ہزل ہو اور ان کا حکم یہ ہے کہ بالاتفاق
طلاق واقع ہو جائے گی اور مال مسمّٰی لازم ہو جائے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو اس لئے
کہ یہاں ہزل برأسہ باطل ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس لئے کہ یہاں
عاقدین نے ہزل سے اعراض کر لیا ہے فتدبر ؛؛

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهٗ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا
لَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَكَذٰلِكَ تَسْلِيْمُ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ

وَالْاِشْهَادُ يُبْطِلُهُ الْهَزَلُ لِاَنَّهُ مِنْ جِنْسِ مَا يُبْطَلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذٰلِكَ اِبْرَاءُ الْغَرِيْمِ وَاَمَّا الْكَافِرُ اِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِيْنِهِ هَازِلًا يَجِبُ اَنْ يُحْكَمَ بِاِيْمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اِنْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ ؛

ترجمہ : اور اقرار (و اخبار) پس ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے خواہ اقرار ایسے امر میں ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے یا ایسے امر میں ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح ہزل تسلیم شفعہ کو طلب اور اشہاد کے بعد باطل کر دیتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ ان امور میں سے ہے جو خیار شرط کے ساتھ باطل ہوتے ہیں اور اسی طرح غریم (مقروض) کو بطریق ہزل کے بری کرنا ہے (کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے) اور بطریق ہزل کافر جب کلمۂ اسلام پڑھے اور اپنے دین سے برأت کا اظہار کرے تو ضروری طور پر اس کے ایمان کا حکم کیا جائے گا جس طرح کہ حالتِ اکراہ کا اسلام قبول کرنا قابلِ اعتبار ہے کیونکہ یہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے ؛

تقریر و تشریح قولہ واما الاقرار الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب جب قسم اول یعنی انشاءات میں ہزل واقع ہونے کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب قسم ثانی یعنی اخبارات میں ہزل واقع ہونے کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر ہزل اقرار میں ہو خواہ وہ اقرار ایسے معاملے میں ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ بیع ہے کہ دو شخص باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے وہ بیع کا اقرار کریں گے اور واقع میں کوئی اقرار نہیں ہے یا اقرار ایسے معاملے میں ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے نکاح و طلاق کہ دونوں باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور واقع میں ہمارے درمیان کوئی اقرار نہیں ہے تو مذاق کی بناء پر یہ اقرار باطل قرار پائے گا کیونکہ ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اخبار اگرچہ مخبر بہ کے

وجود پر دلالت کرتا ہے لیکن جب یہ بطریق ہزل کے ہے تو یہ مخبر بہ کے وجود پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ کوئی شئی اپنے منافی امر کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے تو جب مخبر بہ کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

قولہ وکذلك تسليم الشفعة الخ یعنی جس طرح اقرار، ہزل کی وجہ سے باطل قرار پاتا ہے اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد تسلیم شفعہ ہزل سے باطل قرار پاتا ہے۔ توضیح مقام یہ ہے کہ طلبِ شفعہ تین قسم ہے اول طلب مواثبت ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو علم ہو کہ مثلاً میرے پڑوس میں زمین فروخت ہو گئی ہے تو اسی وقت یہ کہے کہ میں شفعہ کروں گا حتیٰ کہ اس طلب کے نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور دوسری قسم طلب اشہاد ہے وہ یہ ہے کہ شفیع، بائع یا مشتری میں سے کسی ایک پر طلب مواثبت کے بعد کسی کو گواہ بنائے یا زمین کے پاس گواہ بناتے کہ میں اس زمین کے متعلق شفعہ کروں گا اور اس طلب کے ساتھ شفعہ پختہ ہو جاتا ہے اور شفیع کے اس زمین کے متعلق طلبِ تملک میں تاخیر کی وجہ سے شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے اور تیسری قسم طلب خصومت و تملک ہے یعنی اس زمین کے متعلق مقدمہ دائر کر دے۔ اس تمہید کے بعد اس میں صورت ہزل یہ ہے کہ شفیع طلبِ مواثبت اور طلبِ اشہاد دونوں کے بعد مشتری کو کہے کہ میں تجھے شفعہ تسلیم تو نہیں کرتا لیکن لوگوں کے سامنے کہوں گا کہ میں نے مشتری کو شفعہ سونپ دیا ہے تو یہ تسلیم شفعہ باطل ہے اور اس کا شفعہ باقی ہے کیونکہ تسلیم شفعہ ان امور کی جنس سے ہے جو خیارِ شرط کے ساتھ باطل ہوتے ہیں حتیٰ کہ طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد شفیع اگر مشتری کو کہے کہ میں تجھے حقیقتاً شفعہ تسلیم کرتا ہوں اور مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ تسلیم شفعہ باطل ہے اور شفعہ باقی ہے کیونکہ تسلیم شفعہ، رضا بالحکم پر موقوف ہے اور خیارِ شرط رضا بالحکم کے لئے مانع ہے تو عدم رضا کی وجہ سے تسلیم شفعہ باطل ہو جائے گا اور منع رضا میں ہزل بمنزلہ خیارِ شرط کے ہے پس تسلیم شفعہ عدم رضا بالحکم کی وجہ سے ہزل کی صورت میں بھی باطل ہو جائے گا۔ یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب شفیع طلبِ مواثبت اور طلبِ اشہاد کے بعد مشتری کو بطریق ہزل کے تسلیم شفعہ کرے اور اگر شفیع بطریقِ ہزل کے طلبِ

مواثبت کے قبل تسلیم شفعہ کرے تو شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ہزل کی صورت میں طلب مواثبت سے قبل شفعہ کی تسلیم ایسے ہے جیسے کہ شفیع نے علم بالبیع کے فوراً بعد طلب شفعہ سے سکوت کیا ہو اور شفعہ سکوت سے باطل ہو جاتا ہے۔

قولہ وکذلک ابراء الغریم : یعنی اسی طرح بطریق ہزل و مذاق کے غریم (مقروض) کو قرض سے بری کرنا ہے کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے اپنے مقروض کو یوں کہا کہ میں نے تجھے اپنا قرض تو معاف نہیں کیا لیکن لوگوں کے سامنے کہوں گا کہ میں نے تجھے اپنا قرض معاف کر دیا ہے تو قرض بحالہ باقی رہے گا کیونکہ ابراء میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور تملیک رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے تو اس میں خیارِ شرط کی طرح ہزل موثر ہو گا۔

قولہ واما الکافر الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثالث (جس کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ کافر جب بطریق ہزل کلمہ اسلام پڑھے اور اپنے دین سے برأت کا اظہار کرے تو واجب ہے کہ احکام دنیا میں اس کے ایمان کا حکم کیا جائے کیونکہ اس سے بندوں کی اطلاع کے لئے وہ اقرار پایا گیا ہے جو احکام دنیا کے اجراء میں رکن اصلی ہے جس طرح کہ المکرہ علی الاسلام کا حکم ہے کہ جب یہ اسلام قبول کرلے تو اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے یہی رکن پایا گیا ہے باوجودیکہ وہ کلمہ اسلام کے تکلم سے راضی نہیں ہے پس ہازل تو اس کی بہ نسبت اولیٰ ہے کیونکہ ہازل تو کلمہ اسلام کے تکلم سے راضی ہے اگرچہ وہ اس کے حکم کے ساتھ راضی نہیں ہے کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ اس کا حکم ردّ اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ اسلام کا رد کرنا کسی وجہ سے بھی ممکن نہیں ہے جیسا کہ بیع کا ردّ کرنا خیار عیب یا خیارِ رویت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اس سے متراخی نہیں ہو سکتا بلکہ فی الحال اس کا حکم اس پر مترتب ہو جاتا ہے پس یہ ہزل کے اس میں موثر نہ ہونے میں طلاق اور عتاق کی طرح ہو گیا۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ردّت کے احکام سے اعراض کیا ہے مگر ہم طالبین کے فائدہ کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ ارتداد کے بارے میں ہزل و مذاق کرنا کفر ہے یعنی جب کوئی شخص معاذ اللہ تعالیٰ مذاق و ہزل کے طور پر کلمہ

کفر بکے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ سوال مذاق کرنے والے نے کلمۂ کفر کے معنی کا اعتقاد نہیں کیا ہے تو پھر وہ کس طرح کافر ہو جاتا ہے الجواب اس کا کفران الفاظ کی بنا پر نہیں جن کا اس نے بغیر اعتقاد کئے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے بلکہ خود ہزل و مذاق ہی کی بنا پر ہے کیونکہ یہ تو دین حق دین اسلام کے ساتھ تمسخر ہے جو کہ موجب کفر ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وہ شخص جس نے ہنسی و مذاق سے کلمۂ کفر کہا ہے وہ کلمۂ کفر کے ساتھ مذاقاً تکلم کرنے سے ہی اجماع اور نص کی رو سے کافر ہو جاتا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے ولئن سالتھم لیقولن انما کنا نخوض ونلعب قل اباللہ وآیاتہ ورسولہ کنتم تستھزؤن لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم، ترجمہ: اور اے محبوب اگر تم ان سے پوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یوں ہی ہنسی کھیل میں تھے تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنستے ہو بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے مسلمان ہو کر۔:۔

وَاَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِيْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عُقُوْبَةً عَلَيْهِ اَوْ غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ ؞

ترجمہ: اور عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارض سفہ ہے اور سفہ اہلیت کے مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی حکم شرعی سے مانع ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سفہ، سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے اور یہی حکم ہے حضرت امام ابویوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان تصرفات کا جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ سفہ

غلبہ خواہش نفسانی کے سبب سے فعل تبذیر میں عقل کے ساتھ مجادلہ ہے۔ پس سُفہ، سفیہ کے لئے نظر و رعایت کا سبب نہیں ہو سکتا اور سفیہ مبذر سے اوائل بلوغ میں اس کے مال کو روکنا نص سے ثابت ہے یہ یا تو سزا کے طور پر ہے اور یا غیر معقول المعنیٰ ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ قیاس کا احتمال نہیں رکھتا۔

تقریر و تشریح قولہ واما السفہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارضِ مکتسبہ میں سے ہزل کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب سفہ کی بحث شروع فرماتے ہیں۔ سفہ کا لغوی معنیٰ خفت اور بیوقوفی اور کمی عقلی ہے اور اصطلاحِ شرع میں سفہ کا معنیٰ ہے تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل والشرع" یعنی مال کو عقل و شرع کے مقتضیٰ کے خلاف بے جا خرچ کرنا۔" اور بعض کے نزدیک سفہ کی یہ تعریف ہے "السفہ انہ خفۃ تعتری الانسان فتحملہ علی العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قیام العقل حقیقۃً" کہ سفہ وہ ایسی خفت (ہلکاپن) ہے جو انسان کو لاحق ہو کر کے اس انسان کو شرع و عقل کے موجب و مقتضیٰ کے خلاف کام کرنے پر برانگیختہ کرتی ہے باوجودیکہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے لہذا سفیہ اپنے اختیار سے عقل اور شرع کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے باوجودیکہ اس میں حقیقتاً عقل موجود ہوتی ہے پس سفہ، عوارضِ مکتسبہ میں سے ہوا نہ کہ عوارض سماویہ میں سے اور سفہ کا دوسرا معنی اگرچہ معنی لغوی کے مناسب ہے لیکن یہ ارتکاب محرمات جیسے زنا و شرب خمر کو شامل ہے اور وہ اگرچہ سفہ ہے لیکن اس کی اس جگہ بحث نہیں ہوگی اور معنی اول اس مقام کے مناسب ہے اگرچہ وہ معنی لغوی کے مناسب نہیں ہے۔

قولہ فلا یخل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے سفاہت کا حکم بیان کرتے ہیں کہ سفہ مطلقاً اہلیت کے مخل نہیں ہے نہ اہلیتِ وجوب کے اور نہ اہلیت خطاب کے کیونکہ سفیہ میں حقیقتاً عقل موجود ہے اور نہ سفہ احکامِ شرع میں کسی حکم سے مانع ہے۔ سفیہ کے لئے تمام احکام ثابت ہوں گے اس کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر واجب ہوں گے اور سفیہ سے ان تمام احکام کے بارے میں مطالبہ ہوگا جو اس پر واجب ہیں۔

قولہ ولا یوجب الحجر اصلاً عند ابی حنیفہ (رحمہ اللہ تعالیٰ) الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سفاہت، سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے خواہ ایسا تصرّف ہو جس کو ہزل باطل نہیں کرتا جیسے عتاق و نکاح یا ایسا تصرف ہو جس کو ہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ سفیہ آزاد ہے تکالیف کے ساتھ مخاطب ہو۔ لہذا عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا درست نہیں ہے پس سفیہ کے لئے اپنے مال میں رشید کی طرح تصرف کرنے کا حق حاصل ہو گا اور ان میں امر جامع حرّیت اور اہلیت خطاب ہے اور یہی حکم حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اُن تصرفات میں ہے جن کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے اور جن تصرفات کو ہزل باطل کر دیتا ہے ان میں سفیہ کو اسی کے فائدہ کے پیش نظر محجور قرار دیا جائے گا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے" فان کان الذی علیہ الحق سفیہاً او ضعیفاً او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل" ترجمہ: پھر جس پر حق آتا ہے اگر بے عقل یا ناتواں ہو یا لکھا نہ سکے تو اس کا ولی انصاف سے لکھائے"۔ یہ سفیہ پر اثبات ولایت پر نص ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کے ذریعہ سے اپنا تمام مال خرچ کر دے گا جس کے بعد وہ اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو گا پس وہ اس طرح دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔

قولہ لانہ مکابرۃ العقل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ سفہ سفیہ کی رعایت کرتے ہوئے اس پر حجر کے سبب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سفہ، جنون اور عتہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے لہذا سفہ کی وجہ سے سفیہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی رعایت کی جائے بلکہ سفہ تو معصیّت ہے کیونکہ سفہ تو عقل کے ساتھ مجادلہ ہے اور قبح کا علم ہوتے ہوئے خواہشات نفسانیہ کا اتباع ہے لہذا سفہ، سفیہ کے لئے سفیہ کی رعایت کرتے ہوئے حجر کا سبب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس سفیہ کے لئے اس کی رعایت کرتے ہوئے سفہ کو اس پر حجر کا سبب قرار نہیں دیا گیا ہے۔:

قولہ ومنع المال عن السفیہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے

ہیں جو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ سفیہ کی عمر جب پچیس ۲۵ سال ہو جاتے تب مال اس کے سپرد کیا جائے گا کیونکہ اس کے فضول خرچ ہونے کی بناء پر اس عمر سے پہلے مال اس کے حوالے کرنے کی صورت میں اس کے مال کے تلف ہونے کا خطرہ ہے تو اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کی عمر پچیس ۲۵ سال ہونے کے وقت اس کا مال اس کے حوالے کیا جائے گا تاکہ اس کا مال تلف ہونے سے محفوظ رہے تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مذکور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سفہ، سفیہ کی رعایت کرنے کا سبب ہے پس جب منع مال کے ساتھ سفہ، سفیہ کی رعایت کرنے کا سبب بن گیا تو یہ سفہ، سفیہ کے تصرفات میں سفیہ کے حجر کا سبب بھی بن گیا کیونکہ منع اور حجر سفیہ کے مال کی حفاظت کے اعتبار سے مساوی ہیں لہٰذا حجر کو منع پر قیاس کیا جائے گا۔ الجواب قیاس کی شروط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنیٰ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ غیر عقوبت ہو اور یہاں یہ شرط منتفی ہے کیونکہ منع جو کہ اس نص سے ثابت ہوا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیٰما الآیۃ" اس آیت مبارکہ میں "اموالکم" کا معنی "اموالہم" ہے چونکہ اولیاء ہی یتیموں اور بچوں کے مال کی حفاظت و نگہداشت کرتے ہیں اس لئے ان کے اموال کی نسبت ان کے اولیاء کی طرف کردی گئی ہے یعنی مت دو بیوقوفوں کو ان کے اموال جن کی حفاظت و انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے تو یہ منع یا تو غیر معقول المعنی ہے کیونکہ کسی شخص کے کمال عقل و تمیز کے ہوتے ہوئے اس سے اس کے مال کو روکنا غیر معقول ہے یا پھر یہ عقوبت ہے کیونکہ تبذیر معصیت ہے عقل کے ساتھ مجادلہ ہے اور خواہشات نفسانیہ کا اتباع کرنا ہے لہٰذا سفیہ مبذر سے اس کے مال کو روکنا اس کی جزاء کے طور پر ہے لہٰذا اس پر اس کے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہاں دونوں صورتوں پر قیاس کی شرط منتفی ہے۔ فتدبر

وَاَمَّا الْخَطَاءُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا حَصَلَ

عَنْ اِجْتِهَادٍ وَ شُبْهَةٌ فِي الْعُقُوبَةِ حَتّٰى قِيْلَ اِنَّ الْخَاطِئَ لَا يَأْثَمُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهُ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ:

ترجمہ: اور عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے اور وہ ایک ایسی نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے حق ساقط ہونے کے لئے صالح عذر قرار دیا گیا ہے جب کہ وہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہو اور وہ عقوبت و سزا کے دفع کرنے کے بارے میں شبہ کا فائدہ دیتی ہے حتیٰ کہ خطاء کرنے والا نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اُس کا حد و قصاص میں مواخذہ ہوتا ہے لیکن خطاکار میں قصور کی ایک ایسی قسم پائی جاتی ہے جو جزاء قاصر کا سبب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جزا قاصر وہ کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک اس کی طلاق صحیح ہے اور اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہیئے اور اس کی بیع مکرہ کی بیع کے حکم میں ہو جائے گی (یعنی فاسد ہو کر منعقد ہو گی)

تقریر و تشریح قولہ واما الخطاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارض خطاء کا بیان فرماتے ہیں اور خطا لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصدِ تام کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطا کہتے ہیں۔ جیسا کہ جب اس نے ایک شکار کی طرف تیر پھینکا پس وہ اچانک ایک انسان میں پیوست ہو گیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس تیر پھینکنے والے نے اپنے ارادہ سے تیر پھینکا ہے لیکن اس کا ارادہ انسان کو نشانہ بنانا نہیں تھا لہٰذا صورت مذکورہ میں رامی سے قصدِ غیر تام پایا گیا ہے۔ کذا فی التوضیح اور خطا کا حکم یہ ہے کہ اس کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق کے ساقط ہونے کے بارے میں عذر قرار دیا گیا ہے بشرطیکہ یہ اجتہاد اور کوشش کے بعد صادر ہو۔ چنانچہ نمازی اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد جہت قبلہ میں خطاء و غلطی کر بیٹھے تو اس کی نماز درست

ہے اور وہ جہت قبلہ کے ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا اور اسی طرح مجتہد اگر اپنی پوری سعی و کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں خطا کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنے اس اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "لسقوط حق اللہ تعالیٰ" حقوق العباد سے احتراز ہے کیونکہ خطاء کو حقوق العباد کے ساقط ہونے کے سلسلے میں عذر قرار نہیں دیا گیا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے شکار گمان کر کے کسی کی بکری کی طرف تیر پھینکا اور وہ ہلاک ہو گئی یا کسی کا مال اپنا مال گمان کر کے کھا گیا تو ان دونوں صورتوں میں اس خاطی پر ضمان واجب ہو گی۔ فائدہ اس امر میں کہ "خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے یا نہیں" اہل سنت وجماعت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ خطا پر عقلاً مواخذہ جائز نہیں ہے کیونکہ خطاء میں قصد وارادہ نہیں ہوتا ہے اور قصد وارادہ کے بغیر تو جنایت متحقق نہیں ہوتی ہے اور جنایت کے بغیر مواخذہ حکمت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور ہمارا اہل سنت وجماعت کا مذہب یہ ہے کہ خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے بندوں کی خطاء پر عدم مواخذہ کی طلب کے ساتھ راہنمائی فرمائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ "ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا" پس اگر خطا پر مواخذہ جائز نہ ہو تو یہ اس چیز کے عدم کی طلب ہوگی جس چیز کا وقوع ہی جائز نہیں ہے اور یہ تو تحصیل حاصل ہے لیکن یہ مواخذہ اپنے جائز ہونے کے ساتھ ساتھ حضور رحمۃ للعالمین محبوب رب العالمین نبی اکرم نور مجسم ہمارے پیارے رؤف و رحیم آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دعا مستجاب "ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا" سے ساقط ہو گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس خطا کو اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق کے بارے میں عذر قرار دیا گیا ہے۔

قولہ وشبتہ فی العقوبۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا عطف "عذرا" پر ہے یعنی خطاء کو عقوبت وسزا کے دفع کرنے کے بارے میں شبہ قرار دیا ہے حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ خطاء کرنے والا نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد وقصاص جاری ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر سہاگ رات دلہا کے پاس اس کی بیوی کی بجائے کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور دولہا نے اس عورت کو اپنی بیوی

گمان کر کے اس سے وطی کرلی تو اس دولہا پر حد نہیں آئے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم قرار پائے گا اور اسی طرح کسی شخص نے دور سے کوئی چیز دیکھی اور اس کو شکار گمان کر کے اس کی طرف تیر پھینکا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا اور بعد میں علم ہوا کہ وہ تو انسان تھا تو تیر چلانے والا عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم قرار نہیں پائے گا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا اور مسئلہ مذکورہ میں اصل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ "لیس علیکم جناح فیما اخطاتم به۔"

قوله لکنه لاینفلک الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ جب خطاء عقوبت کے سلسلے میں شبہ کا فائدہ دیتی ہے تو پھر خاطی پر کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ کفارہ میں معنیٰ عقوبت موجود ہے الجواب خاطی میں تقصیر کی ایک ایسی قسم پائی جاتی ہے جو جزا قاصر کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ اس نے احتیاط نہیں کی کیونکہ اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو خطاء مذکور سے بچ سکتا تھا اور جزاء قاصر وہ کفارہ ہے اس لئے کہ کفارہ من وجہ عبادت ہے کیونکہ یہ کفار پر لازم نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے کیونکہ یہ خاطی کے فعل کی جزاء ہے اور جزاء قاصر تقصیر یسیر کے مناسب ہے بخلاف قصاص اور حد کے کیونکہ یہ دونوں کامل جزائیں اور تامہ عقوبتیں ہیں لہذا یہ خاطی معذور پر واجب نہیں ہوں گی۔

قوله وصح طلاقه الخ یعنی ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہنا تو چاہتا تھا "اسقنی کہ مجھے پانی پلاؤ" مگر غلطی سے اس کی زبان سے نکل پڑا "انت طالق" کہ تجھ پر طلاق ہے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ قصد و ارادہ امر باطن ہے جس پر اطلاع ممکن نہیں ہے تو حکم سبب ظاہر جو کہ اس حکم پر دلالت کر رہا ہے" کے ساتھ متعلق ہوگا اور وہ قصد کی اہلیت ہے جو کہ عقل اور بلوغ سے ثابت ہوتی ہے تاکہ حرج مدفوع ہو جیسا کہ سفر میں ہوتا ہے اور یہ سبب اس شخص کے بارے متحقق ہوتا ہے جو خطاء کا دعویٰ کرے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کلام سے واقع ہوتی ہے اور کلام تب صحیح ہوتی ہے جب وہ قصد و ارادہ سے صادر ہو اور مخطی غیر قاصد ہے لہذا اس کی کلام کا کوئی

اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ مجنون اور نائم کی کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قولہ ویجب ان ینعقد بیعہ کبیع المکرہ: یعنی خاطی کی بیع ضابطہ کے پیش نظر منعقد ہونی چاہئے اگرچہ ائمہ کرام سے اس کی تصریح موجود نہیں ہے مثلاً کوئی شخص "الحمد للہ" کہنا چاہتا تھا لیکن اس کی زبان پر غلطی سے "بعت ھذا منک بکذا" کہ میں نے یہ چیز اتنے کی تمہارے پاس فروخت کی" نکل پڑا اور مخاطب نے سنتے ہی کہا "قبلت" کہ میں نے قبول کیا تو بیع فاسد منعقد ہوگی جیسا کہ مکرہ کی بیع فاسد منعقد ہوتی ہے اس بیع کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ سبب اپنے اہل سے صادر ہو رہا ہے اور اس کا فساد اس لئے ہے کہ یہاں رضا متحقق نہیں ہے ؛۔

وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ يُؤَثِّرُ فِيْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِيْ تَاخِيْرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهٗ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِيْ اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا ؛

ترجمہ: اور عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارضِ کسبی سفر ہے اور وہ اسبابِ تخفیف میں سے ہے اور سفر چار رکعت والی نماز کے قصر اور صوم کی تاخیر میں موثر ہوتا ہے لیکن جب سفر اختیاری امور میں سے ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو افطار صوم کی طرف داعیہ ہو اس حیثیت سے کہ اس کا دفع ممکن نہ ہو تو اس لئے کہا گیا ہے کہ جب کوئی مسافر صبح کے وقت روزہ رکھے ہوتے ہو یا کوئی

مقیم روزہ دار صبح ہونے کے بعد سفر پر روانہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسافر کے لئے روزہ افطار کر لینا جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر ان دونوں صورتوں میں افطار کر ڈالے تو سفر کا موجود ہونا جو کہ افطار کے لئے مبیح ہے ایجابِ کفارہ میں شبہ کا فائدہ دے گا اور اگر مقیم روزہ دار نے روزہ افطار کر لیا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بخلاف اُس صورت کے جب کوئی بیمار ہو جائے کیونکہ مرض امر سماوی ہے بندہ کو اس میں اختیار نہیں ہے پس گویا کہ اُس نے حالت مرض میں روزہ افطار کیا ہے ∴

تقریر و تشریح قولہ و امّا السفر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض کسبی سفر کا بیان فرماتے ہیں اور سفر لغت میں قطع مسافت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں سفر وہ اپنی اقامت گاہ سے دُور دراز مسافت طے کرنے کے قصد سے نکل پڑنے کو کہتے ہیں جس کی ادنیٰ مقدار تین دن اور تین رات کی مسافت ہے جو اونٹ کی چال یا پیدل چلنے والی کی چال سے ہو اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحالہ باقی رہتی ہے البتہ یہ بذاتِ خود مطلقاً مشقت کے سبب ہونے کی بناء پر احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے کیونکہ نفس سفر مشقت کے اسباب سے ہے خواہ مشقت محققہ ہو یا مقدرہ لہذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر اور صوم کی تاخیر میں موثر ہوگا یعنی سفر چار رکعت والی نماز جیسے ظہر و عصر و عشاء کے نصفِ اخیر کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ ہمارے احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہیں رہتا ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ روزہ پر قیاس کرتے ہوتے فرماتے ہیں کہ فرضیت اربع رکعت اور قصر رخصت ہے پس جو شخص چار رکعت پڑھے اس نے عزیمت پر عمل کیا اور جو قصر کرے اُس نے رُخصت کو اختیار کیا جیسے کوئی چاہے دُرست ہے۔ ہماری دلیل یہ حدیث شریف ہے روی الشیخان رحمہما اللہ تعالیٰ عن عائشہ رضی اللہ عنہا "قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوٰۃ السفر وزید فی الحضر" تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ سفر کے فرض دو رکعت ہیں اور اسی لئے

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے جیسا کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت فرمایا ہے "روی البخاری عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ قال صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت ابابکر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت عمر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالیٰ وصحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالیٰ وقد قال اللہ تعالیٰ لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ انتہی۔"
بہرحال یہ امر واضح ہو گیا کہ سفر چار رکعت والی نماز کے نصف اخیر کے سقوط میں مؤثر ہوتا ہے اور صوم کی تاخیر میں مؤثر ہوتا ہے یعنی افطار کئے ہوتے ایام کی گنتی پوری کرنی ہوگی۔ دوسرے ایام میں قضاء رکھ کر تو سفر کی بناء پر روزہ ساقط نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ سفر کی حالت میں روزے کی ادا صحیح ہے بخلاف نماز کے نصف اخیر کے کیونکہ وہ تو ساقط ہو جاتا ہے لہذا نمازِ سفر کو روزہ سفر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

قولہ لکنہ لما کان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب سفر اسباب تخفیف سے ہے تو مسافر مریض کی طرح ہو گیا پس اس بناء پر اگر مسافر نے روزہ کی حالت میں صبح کی یا مقیم نے روزہ کی حالت میں صبح کی پھر وہ سفر پر روانہ ہوا تو چاہیئے کہ اس مسافر کے لئے روزہ افطار کرنا جائز ہو اور اس مقیم پر کفارہ لازم نہ ہو جس نے روزہ افطار کیا پھر سفر پر روانہ ہوا جیسا کہ مریض کا حکم ہے۔ الجواب سفر ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار میں ہوتا ہے (اور مرض کا وجود مریض کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ مرض امر سماوی ہے) اور سفر اپنے متحقق ہونے کے بعد ایسی کسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو افطارِ صوم کی طرف داعی ہو بایں حیثیت کہ اس کا دفع ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے بغیر اس کے کہ اس کے بدن کو کوئی آفت لاحق ہو لہذا جب کوئی مسافر روزہ کی حالت میں صبح کرے یا مقیم روزہ کی حالت میں صبح کرے پھر وہ سفر پر روانہ ہو جائے تو اس مسافر کے لئے روزہ کا افطار کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ روزہ شروع

کرنے کی وجہ سے اس پر روزہ کا وجوب منقرر ہو گیا ہے اور اسے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو افطار کی طرف داعی ہو کر بخلاف مریض کے کہ جب یہ تکلف کر کے روزہ رکھ لے پھر افطار کا ارادہ کرے تو اس کے لئے افطار جائز ہے اور اسی طرح جب کسی شخص نے روزہ کی حالت میں صبح کی اور پھر بیمار ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز ہے کیونکہ مرض امر سماوی ہے بندہ کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اور اگر مسافر نے ان دونوں صورتوں میں روزہ افطار کر لیا تو سفر کا موجود ہونا جو کہ افطار کے لئے مبیح ہے ایجاب کفارہ میں شبہ کا فائدہ دے گا لہٰذا اس مسافر پر کفارہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ کفارہ اس صوم واجب کے افطار کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس کے ساتھ شبہ مقترن نہ ہو اور اگر مقیم نے موضع اقامت میں روزہ افطار کر لیا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اس صورت میں سفر مبیح نہیں پایا گیا جو کہ ایجاب کفارہ میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے بخلاف اس تندرست شخص کے جس نے روزہ رکھا اور حالت صحت میں اس روزہ کو افطار کر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا کیونکہ اس سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ مرض امر سماوی ہے بندہ کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے مرض ہی میں اس روزہ کو افطار کیا ہے۔

وَاَمَّا الْاِکْرَاهُ فَنَوْعَانِ کَامِلٌ یُفْسِدُ الْاِخْتِیَارَ وَیُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ یُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا یُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِکْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا یُنَافِیْ اَهْلِیَّةً وَّلَا یُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُکْرَهَ مُبْتَلًی وَالْاِبْتِلَاءُ یُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَا تَرٰی اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَیْنَ فَرْضٍ وَّحَظْرٍ وَّاِبَاحَةٍ وَّرُخْصَةٍ وَّیَاْثَمُ فِیْهِ مَرَّةً وَّیُؤْجَرُ اُخْرٰی فَلَا رُخْصَةَ فِی الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْاِکْرَاهِ اَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْکَامِلِ مِنْهُ فِی الْمَیْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِیْرِ وَرُخِّصَ فِیْ اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ

وَ اِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَ الصَّوْمِ وَ اِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَ الْجِنَايَةِ عَلَى الْاِحْرَامِ

تَمْكِيْنِ الْمَرْءَةِ مِنَ الزِّنَا فِى الْاِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَ اِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهٗ فِى

الرُّخْصَةِ لِاَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِىْ مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ

الرَّجُلِ وَ لِهٰذَا اَوْجَبَ الْاِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِىْ دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ

الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ لِاِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْاَقْوَالِ

وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اِلَّا بِدَلِيْلٍ غَيْرِهٖ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ ؛

ترجمہ : اور عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارض اکراہ ہے اور وہ دو قسم ہے ایک اکراہ کامل ہے جو اختیار کو فاسد (اور رضا کو معدوم) اور اضطرار کو واجب کر دیتا ہے اور دوسری قسم اکراہِ قاصر ہے جو رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اضطرار کو واجب نہیں کرتا ہے (اور نہ اختیار کو فاسد کرتا ہے) اور اکراہ کے یہ تمام اقسام کسی اہلیت کے منافی نہیں ہیں (نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت ادا کے) اور نہ یہ اکراہ کسی حالت میں مکرہ سے خطاب کے سقوط کو واجب کرتا ہے کیونکہ مکرہ امتحان میں مبتلیٰ ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو مضبوط کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ مُکرہ دائر ہے مباشرت فرض وحرام اور مباشرت مباح ورخصت میں اور مکرہ کبھی اس میں گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے پس مکرہ کو قتل اور جرح اور زنا میں عذر اکراہ کی وجہ سے بالکل رُخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کی حالت میں مُردار اور شراب اور خنزیر کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے اور مکرہ کو اکراہ کامل کی حالت میں اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے اور غیر کے مال کو ضائع کرنے اور احرام کی حالت میں جنایت کا ارتکاب کرنے اور عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں زنا کے لئے کسی مرد کو اپنے اوپر قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے (لیکن مرد کو اکراہ کامل کی حالت میں بھی زنا کے لئے رخصت

نہیں ہے) اور فعل زنا کی رخصت میں عورت کا فعل مرد کے فعل سے اس لئے جدا ہے کہ بچے کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے پس تمکین مذکور بچے کے قتل کے معنی میں نہیں ہوگا بخلاف مرد کے کیونکہ اس سے (فعل زنا کی صورت میں) بچے کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے (تو مرد کا فعل زنا بچے کے بمنزلہ قتل کے ہوگا لہذا اس کو فعل زنا کی اکراہ کامل کی حالت میں بھی رخصت نہیں ہے) اور اسی لئے اکراہ قاصر عورت سے حدِ زنا کو دفع کرنے میں شبہ کو واجب کرتا ہے سوائے مرد کے پس ہمارے اس قول سے کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ اس سے خطاب ساقط ہوتا ہے یہ امر ثابت ہو گیا کہ اکراہ، مکرہ کے افعال و اقوال میں سے کسی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر یہ کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کو متغیر کر دے جیسا کہ طائع کے افعال و اقوال کا حکم ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما الاکراہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارض مکتسبہ کی قسم اول کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں یعنی وہ امر عارض جو مکلف پر اس کے غیر کی طرف سے واقع ہو اور وہ اکراہ ہے اور اکراہ کہتے ہیں کسی جابر شخص کا کسی انسان کو ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر وہ جابر اس کو مجبور نہ کرتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا اور اکراہ دو قسم ہے قسم اول اکراہ کامل ہے یہ اختیار کو فاسد اور رضا کو معدوم اور الجاء یعنی اضطرار کو واجب کر دیتا ہے یعنی مکرہ اپنے نفس کی ہلاکت یا اپنے کسی عضو کے تلف ہونے کے خوف سے اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جس کا اسے امر کیا جا رہا ہے بایں طور کہ مکرہ یعنی مجبور کرنے والا یوں کہے کہ یہ کام کرو اگر تم یہ کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ کاٹ دوں گا تو ایسے اکراہ سے ضروری طور پر مکرہ کی رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اس کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور قسم ثانی اکراہ قاصر ہے یہ رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد نہیں کرتا اور نہ اضطرار کو واجب کرتا ہے اور اس کو اکراہ غیر ملجئ کہا جاتا ہے یعنی ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو یا قید و بند کی دھمکی دے کر جبر کیا جائے۔ اس قسم

کے اکراہ سے رضامندی معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار باقی رہتا ہے اور اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ رضامندی کو معدوم نہیں کرتی اور نہ وہ اختیار کو فاسد کرتی ہے بایں طور کہ مجبور کرنے والا کسی شخص کو اس کے باپ یا بیٹے یا اس کی بیوی وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی دے کیونکہ ایسے اکراہ سے رضاء واختیار دونوں باقی رہتے ہیں اور اکراہ بجمیع اقسام مذکورہ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت اداء کے اور نہ یہ مُکرہ سے کسی حال میں خطاب کے سقوط کو واجب کرتا ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی ہو کیونکہ اس میں ذمہ اور عقل کہ جس پر خطاب کا مدار ہے موجود ہے یا مکرہ سے عدم سقوط خطاب کی وجہ یہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں ایک قسم کے امتحان میں مبتلا ہوتا ہے جیسا کہ بہ حالت اختیار میں مبتلا ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو مستحکم کر دیتا ہے کیونکہ ابتلا بغیر خطاب کے ثابت نہیں ہوتا ہے ؞

قولہ الاتری الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ثبوت ابتلاء اور اس کے ساتھ تحقق خطاب پر استدلال پیش کر رہے ہیں کہ مُکرہ اس کام کے بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے دائر ہے مباشرت فرض حرام اور مباشرت اباحت ورخصت کے درمیان یعنی اکراہ کے بموجب عمل کرنے کا حکم ان اقسام اربعہ میں منحصر ہے۔ بعض صورتوں میں اس پر عمل کرنا فرض ہوتا ہے جیسے کوئی شخص قتل یا عضو کے قطع کرنے کی یقینی دھمکی کے ساتھ مُردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت مردار کا کھانا فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کھانے سے باز رہنے سے مُکرہ کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار اور عذاب کا مستحق ہو گا کیونکہ صورت مذکورہ میں مُکرہ کے لئے مردار کا کھانا مباح تھا کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے" الا ما اضطررتم الیہ" پس استثناء کے ساتھ مردار کی باحت ثابت ہے اور وہ شخص جو مباح چیز کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا ہو اس پر اس مباح چیز کا ارتکاب فرض ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اکراہ کے بموجب عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسے بغیر حق کے مُسلمان کے قتل پر کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں بھی اس کا ارتکاب حرام ہے۔ اگر مُکرہ نے صبر کیا اور اس معصوم جان کے قتل کے ارتکاب سے باز رہا حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ ماجور ہو گا اور بعض مواقع میں اس پر

عمل کرنا مباح ہوتا ہے جیسے کسی شخص کو نہار رمضان میں روزہ افطار کر لینے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اکراہ کے بموجب عمل کرنے کی رخصت ہے جیسے کسی شخص کو اپنی زبان پر کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کو کلمہ کفر اپنی زبان پر جاری کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق ہو اور اکراہ بھی ملجی ہو اور یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ اباحت کا معنی یہ ہے کہ مباح میں فعل کی حرمت ہی سرے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا اور اس کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی بلکہ محض گناہ مرتفع ہوتا ہے صاحب النامی فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ تھا کہ یہاں اباحت کا ذکر نہ ہوتا کیونکہ یا تو یہ فرض میں داخل ہے یا رخصت میں کیونکہ اباحت سے اگر یہ مقصود ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح اور اس فعل کا ترک باعث گناہ ہے تب تو یہ فرض ہے اور اگر ترک میں کوئی گناہ نہ ہو تو یہ رخصت ہے مثال کے طور پر مسافر صائم کو اگر افطار پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے اور اگر مکرہ صائم مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کرنا رخصت ہے اور مکرہ کبھی اکراہ کے بموجب عمل کرنے میں گنہگار ہوتا ہے جب کہ وہ حرام ہو جیسے بغیر حق کے معصوم جان کو قتل کرنا اور کبھی ماجور ہوتا ہے جب کہ وہ فرض ہو جیسے مردار کا کھانا بشرطیکہ قتل یا قطع عضو کی صحیح دھمکی دی گئی ہو اور ثواب و گناہ میں سے ہر ایک خطاب کے تعلق کے بعد متحقق ہوتا ہے لہذا یہ امر ثابت ہو گیا کہ مکرہ مخاطب اور امتحان میں مبتلا ہوتا ہے اور اس سے خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فلا رخصتہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے فرض و حرام و رخصت و اباحت کی مثالیں بیان فرماتے ہیں کہ مکرہ کو اس بات کی رخصت نہیں ہے کہ وہ کسی کو اکراہ کی حالت میں اپنے نفس پر خوف کرنے کی وجہ سے ہلاک کرے کیونکہ یہ دونوں استحقاق عصمت میں برابر ہیں پس مکرہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لئے دوسرے کو ہلاک کر دے تو یہاں حرمتین کے تعارض اور عدم مرجح کی وجہ سے یہ اکراہ عدم کے حکم میں ہو گیا اور اسی طرح مکرہ کے لئے اکراہ کی حالت میں اپنے نفس یا کسی عضو کے ضائع ہونے کے خوف کی وجہ سے اپنے غیر کو زخمی کرنے کی رخصت نہیں ہے بایں طور کہ اس کو مکرہ یعنی کوئی جابر یوں کہے کہ تم فلاں کا ہاتھ قطع کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کر

دوں گا یا کوئی عضو ضائع کردوں گا حتیٰ کہ اگر مکرہ نے اپنے غیر کے ہاتھ کو قطع کردیا تو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ تمام مومنین کے نفوس اور اطراف حکم حرمت میں مساوی ہیں تو یہاں حرمتین میں تعارض ہے اور کوئی مرجح بھی نہیں ہے لہٰذا مکرہ اپنے نفس اور عضو کے بچانے کو اپنے غیر کے زخمی کرنے اور اس کے عضو کے تلف کرنے پر ترجیح نہیں دے سکتا۔ سوال، اطراف، اموال کے ساتھ ملحق ہیں پس چاہیئے کہ مکرہ کو ان میں رخصت ہو جیساکہ اموال میں رخصت ہے الجواب اطراف کا اموال کے ساتھ الحاق خود ان کے صاحب کے حق میں ہوتا ہے غیر کے حق میں نہیں ہوتا لہٰذا اس بناء پر ان کا صاحب خود اپنی جان بچانے کے لئے اپنی طرف کو صرف کرسکتا ہے جیساکہ اپنا نفس بچانے کے لئے مال صرف کرسکتا ہے فافہم :۔

قولہ والزنا الخ یعنی اسی طرح مکرہ کو زناء میں رخصت نہیں ہے کیونکہ زناء بمنزلہ قتل کے ہے کیونکہ زناء میں نسل کا ضیاع ہوتا ہے اس لئے کہ زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پر نفقہ واجب نہیں ہے اور والدہ کسب سے عاجز ہونے کی بناء پر انفاق پر قادر نہیں ہے تو ولد ہلاک ہوگا پس زناء ولد کے ہلاک کرنے کی طرف مفضی ہے۔ فتامل یہ مرد کے حالت اکراہ میں زناء کا بیان ہے باقی اگر عورت کو زناء کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اس کی رخصت ہے جیساکہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "بعذر الاکراہ اصلا" یہ سابقہ تینوں مسائل کے ساتھ متعلق ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وہ حرمت جو مرتفع نہیں ہوتی اس میں عذر اکراہ کی وجہ سے رخصت کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی جیساکہ ان تین امور مذکورہ میں ہے پس یہ اس امر کی مثال ہے جو اکراہ کے بعد بھی ممنوع رہتا ہے :۔

قولہ ولاحظر مع الکامل منہ الخ یعنی اکراہ کامل (اور وہ اکراہ ملجی ہے) کی حالت میں مردار اور شراب اور خنزیر کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے اور اکراہ ملجی کے بعد ان اشیاء کی ممانعت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ اکراہ کامل کے وقت ان اشیاء کی حرمت منتفی ہوجاتی ہے کیونکہ یہ حرمت نص سے صرف اختیار کے وقت ہی ثابت ہوتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ "قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" کیونکہ احوال محرمہ سے حالت

اضطرار کا استثناء اباحت کو واجب کرتا ہے پس اشیاء مذکورہ مکرہ کے حق میں مباح ہو گئیں لہذا اکراہ کی وجہ سے اضطرار کے وقت جو شخص ان اشیاء کے کھانے سے باز رہا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو اس نے اپنے خون کو اللہ تعالیٰ کے حق کی اقامت کے بغیر ہی ضائع کر دیا پس اگر شخص مذکور ان اشیاء کی حرمت کے سقوط کو جانتا تھا تو وہ گنہگار ہو گا جیسا کہ وہ حالت مذکورہ میں بکری کے گوشت کھانے اور پانی کے پینے سے باز رہا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار ہوتا ہے اور اگر وہ ان اشیاء کی حرمت کے سقوط سے جاہل ہے تو وہ دلیل حرمت کی خفا کی وجہ سے معذور ہو گا۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اکراہ کو کامل کی قید سے اس لئے مقید کیا ہے کہ ان اشیاء کی حرمت اکراہ ناصر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے باوجود اس کے اگر کسی شخص نے اکراہ قاصر کی حالت میں شراب پی لی تو اس پر استحساناً حد جاری نہیں ہو گی کیونکہ اکراہ حد کے دفع کرنے میں شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرض کی مثال بیان کی ہے کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان اشیاء مذکورہ کا ارتکاب کرنا فرض ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اشیاء حالت اکراہ کامل میں مباح ہو جاتی ہیں اور یہاں اباحت کی مثال بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اباحت یا تو فرض میں داخل ہوتی ہے یا رخصت میں کما قلنا ::

قولہ و رخص فی اجراء کلمۃ الکفر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے رخصت کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ جیسے مُکرہ کو اکراہ کامل کی حالت میں اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رُخصت ہے بشرطیکہ اُس کے دل میں تصدیق موجود ہو اور اسی طرح مُکرہ کو حالت اکراہ میں نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی رخصت ہے جب کہ مُکرہ مقیم صحیح ہو رہم نے مقیم صحیح ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مُکرہ مسافر ہو یا مریض اور اس کے افطار صوم سے باز رہنے کی وجہ سے موت واقع ہو جائے تو وہ گنہگار ہو گا اور وہ اپنے خون کو بلا فائدہ ضائع کرنے والا ہو گا کیونکہ اس کے لئے سفر اور مرض میں روزہ کا افطار کرنا مباح تھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" پس یہ قسم رخصت کی امثلہ میں داخل نہیں ہو گی

بلکہ یہ مباح کی امثلہ میں داخل ہے) اور اسی طرح مکرہ کو حالتِ اکراہ میں اپنے غیر کے مال ضائع کرنے میں رخصت ہے جب کہ اس کو یوں کہا جائے کہ تم اس مال کو ضائع کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا اور اسی طرح مکرہ کو حالت اکراہ میں جنایت علی الاحرام بصورت شکار کے قتل کرنے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کے جب کہ اکراہ کامل ہو رخصت ہے اور اسی طرح عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں زنا کے سلسلہ میں مرد کو اپنے اوپر قدرت دینے کی رخصت ہے باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فی الاکراہ الکامل" کا ان تمام اشیاء مذکورہ کے ساتھ تعلق ہے صرف تمکین المراۃ من الزنا کے ساتھ ہی تعلق نہیں ہے سوال اشیاء مذکورہ میں اکراہ کامل کے وقت حکم رخصت ہے حکم اباحت کیوں نہیں ہے الجواب چونکہ ان اشیاء کی حرمت بحالہا باقی ہے۔ اکراہ کامل کی حالت میں مکرہ کے لئے رخصت دفع حرج کے لئے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر مکرہ صبر کرے اور ان اشیاء کے ارتکاب سے باز رہے حتی کہ قتل ہو جائے تو وہ شہید اور ماجور ہو گا ۔ انشاء اللہ بخلاف مباح کے کیونکہ اس میں اکراہ کامل کے بعد حکم حرمت باقی نہیں رہتا اور مکرہ اس سے باز رہنے کی وجہ سے موت واقع ہونے کی صورت میں ماجور نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہوتا ہے کما مر

قولہ وانما فارق فعلہا فعلہ فی الرخصۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ جس طرح عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں رخصت ہے اسی طرح ضروری طور پر مرد کو بھی اکراہ کامل کی حالت میں رخصت ہونی چاہیئے الجواب مسئلہ مذکورہ میں رخصت کے اعتبار سے عورت کے فعل اور مرد کے فعل میں بڑا فرق ہے بایں طور کہ اکراہ کی حالت میں عورت کو تمکین من الزنا کی رخصت ہے اور حالت اکراہ میں مرد کے لئے زنا کی رخصت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کی نسبت عورت سے کسی حال میں بھی منقطع نہیں ہوتی ہے اور مرد سے اس بچہ کی نسبت منقطع ہوتی ہے لہذا مرد پر تو اس بچہ کے لئے نان ونفقہ واجب نہیں ہے اور عورت بھی اپنے عجز کی وجہ سے بچہ کیلئے نان ونفقہ کا بندوبست نہیں کر سکتی تو بچہ نان ونفقہ نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو یہ ہلاکت کی تمام ذمہ داری مرد زانی پر عائد ہو گی لہذا مرد کا زنا بچہ کے قتل کا بمنزلہ ہے بخلاف عورت کے کیونکہ عورت سے تو بچہ کی نسبت منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عورت کا اکراہ کامل کی حالت میں مرد کو

زنا کی قدرت دینا بچہ کے قتل کے بمنزلہ نہیں ہوگا لہذا عورت کو رخصت ہے اور مرد کو رخصت نہیں ہے۔

قولہ ولہذا اوجب الاکراہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ماقبل پر تفریع ذکر کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب اکراہ کامل عورت کی جانب میں رخصت کو واجب کرتا ہے تو اکراہ قاصر عورت سے حد کو دفع کرنے میں شبہ واجب کرے گا حتیٰ کہ جب عورت کو قید کرنے یا ضرب کی وجہ سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس عورت نے مرد کو زنا کی قدرت دے دی تو اس عورت پر حد واجب نہیں ہوگی اور چونکہ مرد کے حق میں اکراہ کامل رخصت کو واجب نہیں کرتا لہذا اکراہ قاصر اس سے حد کو دفع کرنے میں شبہ واجب نہیں کرے گا حتیٰ کہ جب مرد کو قید کرنے یا ضرب کی وجہ سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کر لیا تو اس پر حد واجب ہوگی باقی رہا اکراہ کامل پس وہ مرد سے حد کے دفع کرنے میں استحساناً شبہ واجب کرے گا۔ یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ثانی ہے اور یہی قول ہے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا لہذا مرد مذکور پر حد واجب نہیں ہوگی اور قیاس تو یہ تھا کہ اس سے حد ساقط نہ ہوتی جیسا کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول اول ہے اور یہی قول ہے حضرت امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا۔

قولہ فثبت بہذہ الجملہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کلام مذکور کا نتیجہ و ثمرہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس قول کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ خطاب کو ساقط کرتا ہے سے یہ حکم ثابت ہو گیا کہ اکراہ تمام اقوال جیسے طلاق و عتاق اور تمام افعال جیسے قتل و اتلاف مال میں سے کسی کے ابطال کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر جب کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس قول و فعل کو متغیر کر دے تو وہ متغیر ہو جائے گا جیسا کہ طائع یعنی مختار شخص کے افعال و اقوال کا حکم ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جس طرح طائع (ضد المکرہ یعنی مختار) شخص کا فعل و قول باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ قابل اعتبار ہوتا ہے مگر جب کوئی ایسی دلیل لاحق ہو جائے جو طائع کے قول و فعل کے لئے متغیر ہو تو اس وقت وہ قابل اعتبار نہیں ہوگا جیسے وہ اپنی بیوی کو کہے "انت طالق" تو تکلم کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی مگر جب کوئی متغیر لاحق ہو جائے جیسے استثناء یا تعلیق تو اس وقت طلاق واقع

نہیں ہوگی اور اسی طرح جب وہ شراب پی لے یا زنی کر لے تو اس کا یہ فعل قابلِ اعتبار ہوگا اور اس پر حد واجب ہوگی مگر جب کوئی مانع اور مغیر پایا جاتے جیسے ان افعال کا دار الحرب میں متحقق ہونا اور ان میں شبہ کا واقع ہونا تو اس وقت ان افعال کا اعتبار نہیں ہوگا پس اسی طرح مُکرہ کے جمیع افعال و اقوال قابلِ اعتبار اور صحیح ہوتے ہیں کیونکہ یہ افعال و اقوال صاحب عقل اور اہلِ خطاب سے صادر ہوتے ہیں مگر جب کوئی مغیر موجود ہو تو اس وقت مکرہ کے افعال و اقوال کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔

وَ اِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِيْ تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَ اَثَرُهٗ اِذَا قَصَرَ فِيْ تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلَ الْبَيْعِ وَ الْاِجَارَةِ وَ لَا يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَ قَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهٖ وَ اِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَ الْمَالَ لَا يَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَ الْحُكْمِ جَمِيْعًا وَ الْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيْرَةِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَا مَرَّ ؛

ترجمہ : اور اکراہ کا اثر تبدیل نسبت میں ظاہر ہوگا جب کہ وہ کامل یعنی ملجی ہو اور اکراہ کا اثر تفویت رضا میں ظاہر ہوگا جب کہ وہ قاصر ہو پس اکراہ کی وجہ سے وہ امر فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ اور مکرہ کی طرف سے کسی قسم کا اقرار صحیح نہیں ہوگا

کیونکہ اقرار کی صحت کا دار و مدار نفس الامر میں مخبر عنہ کے قیام پر ہے حالانکہ اکراہ کی صورت میں تو مخبر عنہ کے عدم پر دلیل موجود ہے اور جب خلع میں اکراہ قبولِ مال کے ساتھ متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہیں ہو گا کیونکہ اکراہ سبب اور حکم دونوں کے بارے رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور وجوبِ مال عدم رضا کے وقت معدوم ہوتا ہے پس گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں کیا گیا لہٰذا بغیر مال کے طلاق واقع ہو گئی جیسا کہ صغیرہ کی "طلاق علی مال" بغیر مال کے واقع ہو جاتی ہے بخلاف ہزل کے کیونکہ ہزل رضا بالحکم کے لئے مانع ہے رضا بالسبب کے لئے مانع نہیں ہے پس وہ شرطِ خیار کی طرح ہو گیا جیسا کہ اس کا بیان ہزل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وانما یظہر الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اکراہ جب افعال اور اقوال میں سے کسی قول و فعل کو باطل نہیں کرتا ہے تو اس کا کس جگہ اثر ظاہر ہو گا الجواب اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ فعل مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہو گا بعد اس کے یہ فعل مکرہ بالفتح کی طرف منسوب تھا بشرطیکہ تبدیل نسبت سے کوئی مانع نہ ہو اور یہ فعل تبدیل نسبت کا صالح ہو اور اکراہ قاصر کا اثر تفویت رضا میں ظاہر ہو گا تفویت اختیار میں نہیں حتیٰ کہ جس شخص کو قید و بند یا ضرب کے ساتھ کسی کام پر مجبور کیا گیا تو اس کا اختیار تو باقی رہتا ہے مگر اس کی رضا فاسد ہو جاتی ہے۔

قولہ فیفسد بالاکراہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے تفویت رضاء پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اس امر کو فاسد کر دیتا ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ پس یہ تصرفات فاسد طور پر منعقد ہوں گے۔ ان کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ یہ اپنے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوتے ہیں اور فاسد اس لئے ہیں کہ یہاں رضا فوت ہو رہی ہے جو کہ شرطِ نفاذ ہے حتیٰ کہ اگر زوالِ اکراہ کے بعد مکرہ نے اجازت دے دی تو مفسد کے زائل ہونے کی بناء پر یہ تصرفات صحیح ہوں گے اور وہ تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہوتے جیسے طلاق اور عتاق پس یہ مکرہ سے نافذ

ہو جائیں گے جس طرح کہ طائع سے یہ تصرفات نافذ ہوتے ہیں باقی ہم نے جو کہا ہے کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر
یہ اس لئے کہ تفویت رضا میں دونوں مساوی ہیں :۔

قولہ ولا یصح الاقاریر کلہا الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قبل انشاء میں اکراہ کا حکم
بیان کیا ہے اب یہاں سے اقاریر و اخبار میں اکراہ کا حکم بیان کرتے ہیں کہ حالتِ اکراہ میں جمیع اقاریر و
اخبار صحیح نہیں ہیں خواہ اکراہ ملجی ہو یا اکراہ غیر ملجی ہو خواہ وہ اقرار و اخبار ایسے امر کے متعلق ہو جو فسخ
کا احتمال رکھتا ہے یا ایسے امر کے متعلق جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اقاریر کی صحت کا
دارو مدار واقع میں مخبر عنہ کے قیام پر ہے اور اکراہ کی حالت میں مخبر عنہ کے عدم پر دلیل موجود ہے
اور وہ یہ کہ مُکرہ اقرار اور خبر مذکور کے ساتھ تکلم اپنے نفس سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے کر رہا ہے
مخبر عنہ کے موجود ہونے کی وجہ سے نہیں لہٰذا مُکرہ کے صدق کی جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ
اس کے کذب کو ترجیح ہو گی پس اس کا حکم ثابت نہیں ہو گا :۔

قولہ واذا اتصل الاکراہ الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے خلع میں اکراہ کا بیان کرتے ہیں
کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب یہ خلع میں قبولِ مال کے ساتھ متصل ہو بایں طور کہ ایک عورت کو خلع میں
مال کے قبول کرنے پر مجبور کیا گیا پس اس نے اس کو قبول کر لیا۔ درانحالیکہ اس کا زوج اس کے
ساتھ دخول کر چکا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب نہیں ہو گا کیونکہ اکراہ سبب
(کہ وہ اس جگہ عقد خلع ہے) اور حکم (کہ وہ اس جگہ وجوب مال ہے) دونوں کے بارے رضاء کو
معدوم کر دیتا ہے لہٰذا صورت مذکورہ میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں طلاق صرف
قبول پر موقوف ہوتی ہے اور وہ پایا گیا ہے اور عقد کے بارے عدم رضاء عقد کے وقوع میں مخل
نہیں ہے ہاں وجوبِ مال کے ضرور مخل ہے اسی لئے تو اس عورت پر مال واجب نہیں ہوتا ہے
کیونکہ وجوبِ مال کے لئے رضا شرط ہے اور فواتِ شرط فواتِ مشروط کو واجب کرتا ہے پس گویا کہ
مال کا یہاں ذکر ہی نہیں کیا گیا لہٰذا بغیر مال کے طلاق واقع ہو جائے گی جیسے صغیرہ کی "طلاق علی
مال" بغیر مال کے واقع ہو جاتی ہے کیونکہ جب صغیرہ کا زوج صغیرہ کو مال پر طلاق دے تو یہ

طلاق صغیرہ کے قبول پر موقوف ہوگی تو جب صغیرہ نے قبول کیا تو اس قبول کی وجہ سے طلاق ہو جائے گی اور اس پر مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ صغیرہ کا مال کے بارے التزام باطل ہے کہ صغیرہ پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے پس اس طرح یہاں بھی ہے۔

قولہ بخلاف الھزل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب طلاق میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے تو خلع بالاکراہ اور خلع بالہزل میں فرق کیوں ہے کہ خلع بالہزل میں تو بالاتفاق مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا کیونکہ عورت نے خلع بالہزل میں نہ تو مال کا التزام کیا ہے اور نہ اس کو قبول کیا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور مال بھی لازم ہوگا۔ یہ رضا پر موقوف نہیں ہے حالانکہ خلع بالاکراہ میں مال طلاق سے جدا ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں بغیر مال کے طلاق واقع ہوتی ہے الجواب ہزل اور اکراہ میں یہ ایک نمایاں فرق ہے کہ ہزل میں تو عورت سبب کے ساتھ راضی ہوتی ہے اور حکم کے ساتھ راضی نہیں ہوتی ہے اور اکراہ میں نہ سبب کے ساتھ راضی ہوتی ہے اور نہ حکم کے ساتھ رضی ہوتی ہے۔

قولہ فکان کشرط الخیار علی ما مر : یعنی یہاں ہزل میں مال عورت کی طرف سے شرط خیار کی طرح ہے بایں طور کہ عورت نے خلع کیا اس شرط پر کہ اس کو تین دن کا اختیار ہوگا تو یہ شرط خیار رضا بالحکم کے لئے مانع ہے اور رضا بالسبب کے لئے مانع نہیں ہے حتی کہ جب عورت مال کا التزام کرلے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ علی ما مر بیانہ فی بحث الہزل۔ اور یہ اکراہ کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ اس میں سبب اور حکم دونوں کے بارے رضا معدوم ہے۔

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلَ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهٖ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ

بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ

فَلَا يَسْتَقِيْمُ وَنِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ

الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْيِ

وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَّاْكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَّتَكَلَّمَ

وَكَذٰلِكَ اِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ

اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ

يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ

لِاَنَّ الْمُكْرَهَ اِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى اَنْ يَّجْنِيَ عَلٰى اِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ

لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ

وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْاَمْرِ اِلَى الْمَحَلِّ الْاَوَّلِ

لِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَاْثَمُ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْجِبُ

الْمَاْثَمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِيْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ

وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ ؛

ترجمہ: اور جب اکراہ کامل اُن افعال کے ساتھ متصل ہو جن میں فاعل غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت

رکھتا ہے جیسے نفس اور مال کا تلف کرنا تو فعل کی نسبت مُکرِہ یعنی جابر کی طرف کی جائے گی اور فعل کا حکم بھی اُسی کی طرف عائد ہو گا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور فاسد صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے تو مکرَہ بالفتح بمنزلہ عدیم الاختیار کے ہو گیا پس وہ مُکرِہ بالکسر کے لئے اُس فعل میں آلہ قرار پائے گا جس فعل میں فاعل کا مکرِہ کے لئے آلہ ہونے کا احتمال ہو اور جن (بعض افعال اور جمیع اقوال) میں فاعل کا اپنے غیر کا آلہ ہونا ممکن نہ ہو تو اُن (بعض افعال اور جمیع اقوال) کی نسبت مکرِہ بالکسر کی طرف درست نہیں ہو گی لہٰذا استحقاقِ حکم میں معارضہ واقع نہیں ہو گا پس وہ فعل و قول اختیارِ فاسد کی طرف منسوب رہے گا اور یہ مثل کھانے (پینے) اور وطی کرنے اور جمیع اقوال کے ہے کیونکہ کسی شخص کا دوسرے کے منہ سے کھانا ممکن نہیں ہے اور نہ کوئی شخص کسی دوسرے کی زبان سے کلام کر سکتا ہے اور اسی طرح جب نفسِ فعل ان امور میں سے ہو جن میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے مگر یہ کہ محلِ اکراہ یا جنایت اس محل کا غیر ہو جس کو اتلاف صورۃً ملاقی ہے کہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو یہ محلِ اکراہ متبدل و متغیر ہو جائے گا جیسے کسی انسان کا محرم کو قتلِ صید پر مجبور کرنا تو یہ قتلِ صید (اثم و جزاء دونوں کے اعتبار سے) فاعل یعنی مکرَہ بالفتح پر منحصر ہو گا اور اسی کی طرف منسوب ہو گا کیونکہ مکرِہ بالکسر نے مکرَہ کو اس امر پر برانگیختہ کیا ہے کہ مکرَہ بالفتح اپنے احرام پر جنایت واقع کرے اور مکرَہ بالفتح اپنے احرام پر جنایت واقع کرنے میں اپنے غیر کا آلہ ہونے کی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس میں مکرَہ بالفتح کو مکرِہ بالکسر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل جنایت مکرِہ بالکسر کا احرام ہو جائے گا اور اس میں مکرِہ بالکسر کے مدعیٰ کا خلاف اور اکراہ کا بطلان اور امر کا محلِ اول کی طرف عود ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ "مکرَہ علی القتل" گنہگار ہو گا کیونکہ قتل اس حیثیت سے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے یہ دینِ قاتل پر جنایت ہے اور وہ قاتل گناہ میں غیر کا آلہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر "مکرَہ علی القتل" کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو اس صورت میں ضروری طور پر جنایت کا محل متبدل و متغیر ہو جاتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واذا اتصل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اقوال میں تفویتِ رضا

کے اعتبار سے ۔۔۔ قاصر کی تاثیر کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب اکراہ کامل کی تاثیر کا بیان فرماتے ہیں جو غالبًا افعال میں تبدیلِ نسبت کے اعتبار سے ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ جب اکراہ کامل ان کے افعال کے ساتھ متصل ہو جن میں فاعل غیر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے کسی شخص کی جان کا تلف کرنا اور کسی شخص کے مال کا تلف کرنا تو یہ فعل مکرِہ بالکسر کی طرف منسوب ہو گا اور فعل کا حکم بھی اسی کی طرف عائد ہو گا اور مکرَہ بالفتح صاف بری ہو گا اور وہ تو محض ایک آلہ (جیسے چھری) کے حکم میں ہو گا کیونکہ اکراہ کامل سے مکرَہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور وہ اس فعل پر مجبور ہو جاتا ہے جب کہ انسان طبعی طور پر اپنی زندگی کو محبوب رکھتا ہے۔ پس جب اس کو ڈرایا گیا بایں طور کہ مکرِہ بالکسر نے یوں کہا کہ تو فلاں کو قتل کر اور اس کے مال کو ضائع کر ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا تو مکرَہ بالفتح نے اپنی جان بچانے کے لئے فلاں کو قتل کر دیا یا اس کے اموال کو ضائع کر دیا اگرچہ یہ حرام ہے تو اس وجہ سے مکرَہ بالفتح کا اختیار فاسد ہو گیا اور مکرِہ بالکسر کا اختیار صحیح ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب اختیارِ صحیح اور اختیارِ فاسد کا مقابلہ ہو تو ترجیح اختیارِ صحیح کو ہوتی ہے اور اختیارِ فاسد کالعدم ہوتا ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا مکرَہ بالفتح کسی اختیار کا حامل نہیں ہو گا وہ تو محض چھری اور لاٹھی اور بندوق کی طرح مکرِہ بالکسر کے لئے ایک آلہ کی حیثیت سے ہو گا اور آلہ میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اُس کی طرف فعل کی نسبت ہو سکے اور اس پر اس فعل کا حکم جاری ہو سکے پس لامحالہ فعل کی نسبت مکرِہ بالکسر کی طرف ہو گی اور اس فعل کا حکم بھی اسی کی طرف راجع ہو گا لہٰذا اکراہ مذکور کی صورت میں قصاص" مکرِہ بالکسر" یعنی مجبور کرنے والے پر لازم ہو گا اور یہ اس فعل میں ممکن ہے جس فعل میں فاعل اپنے غیر کا آلہ بن سکے اور جس میں فاعل اپنے غیر کا آلہ نہ بن سکے (یہ بعض افعال اور جمیع اقوال میں ہوتا ہے) تو اس میں فعل کی نسبت مکرِہ بالکسر کی طرف دُرست نہیں ہو گی بلکہ مکرَہ بالفتح کی طرف فعل منسوب ہو گا تو حکم کی نسبت کے استحقاق کے اعتبار سے اختیارِ صحیح اور اختیارِ فاسد کے درمیان معارضہ واقع نہیں ہو گا کیونکہ یہ دونوں اختیار اس جگہ متعارض نہیں ہیں پس فعل اختیارِ فاسد کی طرف ہی منسوب ہو گا اور وہ مکرَہ بالفتح کا اختیار ہے کیونکہ اس وقت نسبتِ فعل کا یہی صالح ہے اس کا غیر نہیں اور اس کی مثال جس

ہیں فاعل کا اپنے غیر کا آلہ ہونا ممکن نہ ہو اکل اور وطی افعال میں سے ہیں اور جمیع اقوال میں جیسے طلاق و
عتاق و نکاح کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھائے پیئے اور اسی طرح یہ ممکن
نہیں ہے کہ کوئی شخص غیر کے آلہ سے وطی کرے اور اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی انسان کسی
دوسرے انسان کی زبان سے کلام کرے تو اس قسم میں ان بعض افعال اور جمیع اقوال میں سے کسی پر اکراہ
پایا گیا تو اس کا حکم مکرہ بالفتح پر ہی منحصر رہے گا اور اسی کی طرف فعل منسوب ہوگا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص
کسی روزہ دار کو کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کی وجہ سے کھانے والا ہی گنہگار ہوگا جبر کرنے والا گنہگار
نہیں ہوگا لیکن اس مال کے وجوب ضمان کے بارے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے۔ شرح الطحاوی
والخلاصہ میں مذکور ہے کہ اگر غیر کے مال کے کھانے پر مجبور کیا گیا ہو تو ضمان کھانے والے ہی پر آئے گا
جبر کرنے والے پر نہیں۔ اگرچہ مال کو ضائع کرنے کے اعتبار سے مجبور جابر کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت
تو صورت مذکورہ میں کھانے والے ہی کو حاصل ہوتی ہے لہذا ضمان اسی پر واجب ہوگا اور محیط میں
تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا
تو جبر کرنے والے پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع اسی کھانے والے کو حاصل ہوا
ہے لیکن اگر کھانے والا شبعان یعنی پیٹ بھرا تھا اور پہلے سے سیر تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی
قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ کھانے والے کو اس کھانے کا نفع حاصل نہیں ہوا ہے اور اگر دوسرے
کا مال کھانے پر مجبور کیا تو جبر کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا سیر شدہ اور
پیٹ بھرا ہوا ہو کیونکہ کھانے پر مجبور کرنا دراصل دوسرے کے مال کو ضائع کرنے پر جبر کرنا ہے لہذا
جبر کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کسی شخص کو زناء پر مجبور کیا جائے تو زناء کا
ارتکاب کرنے والے پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہوگا اور جبر کرنے والے پر حد واجب نہیں ہو
گی اور نہ وہ گنہگار ہوگا (نور الانوار) اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں وکذا لو اکرہ
علی الزناء لا یجب بہ الحد علی واحد منہما و یجب بہ العقر علی
المحمول ولا یرجع بہ علی الحامل لان منفعۃ الوطی حصلت لہ

یعنی اور اسی طرح اگر کسی شخص کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اور وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اس کی وجہ سے جابر و مجبور دونوں میں سے کسی پر بھی حد واجب نہیں ہو گی اور ارتکاب زنا کی بنا پر مجبور پر عُقر واجب ہو گا اور مجبور اس عقر کا جابر سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وطی کی منفعت اسی مجبور کو حاصل ہوتی ہے یہ تو افعال کے بارے بحث تھی اور اسی طرح ان اقوال کا حکم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ وہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں جیسے طلاق وعتاق ونکاح وتدبیر ودم عمد سے عفو ونذر ویمین۔ پس اگر کسی شخص کو ان امور مذکورہ کے بارے میں مجبور کیا گیا اور اس مجبور شخص نے ان امور کے ساتھ تکلم کر لیا وہ امور مکرَہ پر نافذ ہو جائیں گے اور اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے۔

قولہ وکذلك اذا کان نفس الفعل الخ: جب افعال کی ایک قسم ایسی تھی جس میں تردد تھا کہ آیا یہ قسم اُن افعال میں سے ہے جن میں فاعل غیر کا آلہ بن سکتا ہے یا ان افعال میں سے ہے جن میں فاعل غیر آلہ کار نہیں بن سکتا (یعنی ہر وہ فعل جس میں مکرَہ صورۃً مکرِہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور محلاً صلاحیت نہ رکھتا ہو بایں طور کہ ذاتِ فعل کی نظر سے تو مکرَہ مکرِہ بالکسر ہونے کا آلہ ہونے کا صالح ہے لیکن فعل کے محل کی نظر سے مکرَہ، مکرِہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے) تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قول وکذلك الخ سے بیان فرمایا ہے کہ جس طرح وہ فعل جس میں فاعل غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہوتا اور فعل مباشر یعنی مکرَہ بالفتح کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے اسی طرح اس قسم مذکور کا حکم ہے کہ جب نفسِ فعل کے اعتبار سے فاعل غیر کا آلہ ہونے کا احتمال رکھتا ہو لیکن محل جنایت کی نظر سے وہ غیر کا آلہ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو بایں معنی کہ اگر فاعل مذکور کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل جنایت ہی بدل جاتا ہے کیونکہ مکرَہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں محلِ اکراہ مکرِہ بالکسر کا احرام قرار پاتا ہے (جس طرح کہ اس کی وضاحت عنقریب آرہی ہے) اور مکرَہ بالفتح کی طرف فعل کی نسبت کرنے کی صورت میں محلِ اکراہ مکرَہ بالفتح کا احرام ہے نہ کہ مکرِہ بالکسر کا احرام اور ان دونوں کے درمیان صورۃً مغایرت ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب اپنے قول مثل اکراہ المحرم الخ سے اس کی مثال سے توضیح فرماتے ہیں کہ جیسے کوئی انسان محرم کو قتل صید پر مجبور کرے اور اس

محرم اس شکار کو قتل کردے پس قیاس تو یہ ہے مکرہ و مکرَہ دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی شے واجب نہ ہو
امر پر تو اس لئے کوئی شے واجب نہیں ہوگی کہ اگر وہ حلال ہونے کی حالت میں خود بنفس نفیس کسی شکار
کو قتل کر دیتا ہے تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوتی تو اسی طرح اگر حلال ہونے کی حالت میں یہ کسی اور کو قتل
صید پر مجبور کرے تو اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہوگی اور مامور پر اس لئے کوئی شئی واجب نہیں ہوگی
کہ وہ الجاء تام کی وجہ سے قتل صید میں امر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن استحسان یہ ہے کہ
فعل فاعل پر منحصر رہے اس فعل میں فاعل کو امر کا آلہ قرار نہ دیا جائے کیونکہ اگر فاعل کو امر کا آلہ قرار دیا
گیا تو اکراہ باطل ہو جائے گا اور لازم تو باطل ہے کیونکہ فرض یہ کیا ہوا ہے کہ فاعل مذکور مکرہ ہے
ملازمہ مذکورہ پر دلیل یہ ہے کہ اگر قتل صید میں فاعل کو امر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل اکراہ یا محل جنایت
کا مکرِہ بالکسر کی طرف نقل ہونا لازم آئے گا کیونکہ مکرِہ بالکسر نے مکرَہ بالفتح کو برانگیختہ کیا ہے کہ وہ
اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ بالفتح اپنے احرام پر جنایت واقع کرنے میں اپنے غیر کا آلہ نہیں بن
سکتا اگر اس کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو اس کا اپنے احرام پر فعل جنایت مکرِہ بالکسر کی طرف منتقل ہو
جائے گا کیونکہ کسی آلہ میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ اس کی طرف فعل منسوب ہو تو مکرَہ بالفتح کا غیر یعنی
مکرِہ بالکسر اپنے احرام پر جنایت کرنے والا قرار پائے گا اور یہ تو ممکن نہیں ہے کیونکہ انسان اپنے غیر
کے احرام پر جنایت واقع نہیں کر سکتا پس لا محالہ جنایت کا محل مکرِہ بالکسر کا احرام ہوگا۔ اگر یہ محرم ہو
کیونکہ ہر ایک کی جنایت اسی کے اپنے احرام پر واقع ہوتی ہے غیر کے احرام پر واقع نہیں ہوتی ہے
اور اس میں مکرِہ بالکسر کے مدعی کا خلاف ہے کیونکہ مکرَہ بالفتح نے فعل کو اس محل کے غیر محل میں واقع
کیا ہے جس میں امر نے اس کو فعل واقع کرنے کا امر کیا تھا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں
اکراہ ہی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مکرَہ بالفتح نے فعل کو امر کے خلاف واقع کیا ہے پس گویا کہ مکرَہ نے
یہ فعل اپنے اختیار و رضا سے کیا ہے لہذا اکراہ باطل ہو گیا اور تیسری خرابی یہ ہے امر محل اول
کی طرف لوٹ آتا ہے۔ محل اول سے مراد مکرَہ بالفتح کا احرام ہے کیونکہ اس امر کی نقل کا سبب اکراہ
تھا جب اکراہ باطل ہو گیا تو نقل باطل ہو گئی لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکرِہ نے بالفتح کو آلہ قرار دینے

کی صورت میں فعل کو حامل (مکرہ بالکسر) کی طرف منتقل کرنا خود مکرہ بالفتح کی طرف منتقل کرنے کو مستلزم ہے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا فعل ابتدا ہی فاعل پر منحصر رہے گا۔ قطعاً للمسافة و احترازاً عن الاشتغال بما لا فائدہ فیہ ۔:۔

قولہ ولھذا قلنا ان المکرہ علی القتل الخ یعنی اسی وجہ سے کہ "مکرہ بالفتح کو غیر کا آلہ قرار دینے کی بناء پر جب محل جنایت بدل جاتا ہے تو فعل مباشر پر منحصر رہے گا" ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص کو کسی انسان کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ اکراہ کی وجہ سے اسے قتل کر دے تو مکرہ بالفتح کو قتل کا گناہ ہوگا کیونکہ اس نے ممنوع امر یعنی قتل مسلم کا قصد کیا ہے اور قصد و ارادہ دل کا عمل ہے اور کوئی شخص اس میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ کوئی کسی دوسرے انسان کے دل سے قصد و ارادہ نہیں کر سکتا جیسا کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی زبان سے کلام نہیں کر سکتا پس اسی وجہ سے مکرہ بالفتح پر قتل کا گناہ باقی رہے گا اور مکرہ بالفتح فعل قتل میں مکرہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اتلاف کی حیثیت سے فعل قتل امر یعنی مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہوگا لہذا جبر کرنے والے (یعنی مکرہ بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا۔ قتل عمد کی صورت میں اور قتل خطا کی صورت میں جبر کرنے والے کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی علی ہذا القیاس کفارہ بھی واجب ہوگا جبر کرنے والے پر اور میراث سے محروم رہے گا ہاں گناہ کی حیثیت سے فعل قتل مکرہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہوگا کیونکہ قتل اس حیثیت سے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس گناہ میں غیر کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اپنا گناہ کسی پر نہیں ڈال سکتا "لا تزر وازرة وزر اخریٰ" اور اگر مکرہ بالفتح مذکور کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل جنایت بدل جائے گا کیونکہ مکرہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آئے گا کہ اس گناہ کی نسبت امر کی طرف ہو جائے کیونکہ آلہ اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف فعل مضاف ہو پس یہ امر لازم آئے گا کہ مکرہ بالکسر نے مکرہ بالفتح سے گناہ لیا ہے اور یہ تو ممکن نہیں ہے لہذا پھر اس جگہ محل جنایت مکرہ بالکسر خود ٹھہرے گا حالانکہ محل جنایت تو مکرہ بالفتح تھا اور مکرہ بالکسر

نے تو اس کو یہ امر نہیں کیا تھا کہ وہ خود مکرہ بالکسر پر گناہ لاتے لہذا یہاں اکراہ ہی باطل ہو جائے گا اور اکراہ کا بطلان اس امر کو مستلزم ہے کہ فعل خود مباشر کی طرف لوٹ آتے تو پھر اس انتقال کا کوئی فائدہ نہ ہوا لہذا ابتداءً ہی یہ فعل قتل گناہ کے اعتبار سے مکرہ بالفتح پر منحصر رہے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ قتل مسلم کے دو اعتبار ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تفویت محل کو واجب کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے مباشر اس میں غیر کا آلہ بن جاتے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ مباشر اس میں غیر کا آلہ بن جائے واللہ اعلم بالصواب ؛

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهٗ يُقْتَصَرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِي ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهٗ اَمْرٌ صِرْنَا اِلَيْهِ اِسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيْمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْاِعْتَاقِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْاِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُوْلٌ اِلَى الَّذِيْ اَكْرَهَهٗ لِاَنَّهٗ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِهٖ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُوْنُ لَغْوًا اِذَا كَانَ الْاِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْمَقْصَدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُوْنَ تَرْجَمَةً

عَمَّا فِي الضَّمِيْرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَالْاِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهٗ وَاِذَا وَقَعَ الْاِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَاِذَا تَمَّ الْاِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهٗ بِاَنْ يَجْعَلَ عُذْرًا يُبِيْحُ لَهُ الْفِعْلَ فَاِنْ اَمْكَنَ اَنْ يُنْسَبَ اِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ اِلَيْهِ وَاِلَّا فَبَطَلَ اَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهٗ يَنْتَفِيْ بِهِ الرِّضَاءُ اَوْ يُفْسِدُ بِهِ الْاِخْتِيَارَ اِلٰى اٰخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ۔

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس کو بیع اور تسلیم مبیع پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکرہ کا مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اسی مکرہ بالفتح پر منحصر رہے گا کیونکہ خود بائع کا بیع میں مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے بیع تمام ہوتی ہے اور مکرہ اتمام بیع میں غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہے اور اگر مکرہ کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو ضروری طور پر محل بدل جائے گا اور ذات فعل بھی متغیر ہو جائے گی کیونکہ تسلیم اس وقت غصب محض ہو جائے گا اور ہم نے تسلیم کی نسبت مکرہ بالکسر کی طرف غصب کی حیثیت سے کی ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ انتقال فعل امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جس کا صدور مکرہ بالکسر سے ممکن ہو اور اس سے یہ حسی طور پر نہ پایا جائے (اور جب یہ تمہید ثابت ہو گئی) پس ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کو کسی نے غلام آزاد کرنے پر اکراہ کیا اور اکراہ بھی ملجی تھا (تو اس نے غلام آزاد کر دیا) تو متکلم مکرہ بالفتح ہی ہوگا اور اس غلام کی مالیت کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرہ بالکسر سے ممکن ہے اور اس سے حسًا نہیں پایا گیا (پس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے) وہ مکرہ بالکسر کی طرف منقول ہوگا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اتلاف اس کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ ابتدأ مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہو اور یہ احکام اکراہ جو مذکور ہوتے ہیں ہمارے احناف کے نزدیک

ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکرہ کے وہ تصرفات جن کا قول کے ساتھ تعلق ہوتا ہے جب ان کے بارے اکراہ ناحق پایا جائے تو وہ تصرفات لغو و باطل ہوں گے کیونکہ قول صحیح وہ ہوتا ہے جو قصد و اختیار سے ہو تاکہ اس کا بیان اس کے دل کی چیز کی ترجمانی کر سکے لہذا قصد و اختیار کے مفقود ہونے کے وقت اس کا قول باطل ٹھہرے گا۔ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام عمر قید کرنے کے ساتھ اکراہ، قتل کرنے کے ساتھ اکراہ کی طرح ہے اور جب کسی فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب وہ تام ہو تو فاعل مباشر سے فعل کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اکراہ تام وہ ہوتا ہے جو مکرہ بالفتح کے لئے شرعاً فعل کے مباح ہونے کے لئے عذر بن سکے (جیسے اکراہ بالقتل او بالحبس الدائم علی اتلاف مال الغیر مثلاً) پس اگر مُکرِہ بالکسر کی طرف فعل کا منسوب ہونا ممکن ہے تو وہ فعل اس کی طرف منسوب ہو گا ورنہ یہ فعل بالکلیہ باطل قرار پائے گا اور ہم احناف نے باب اکراہ میں یہ اصل اور ضابطہ ذکر کر دیا ہے کہ اکراہ کامل اختیار کو بالکلیہ باطل نہیں کرتا لیکن اس کے ساتھ رضا منتفی ہو جاتی ہے یا اختیار فاسد ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کو جامعیت سے تفصیلاً بیان کر دیا ہے ؛۔

تقریر و تشریح قولہ وکذلک قلنا فی المکرہ علی البیع والتسلیم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طرح ہم نے یہ کہا ہے کہ اکراہ کی صورت میں قتل من حیث الاثم مباشر پر منحصر رہے گا اسی طرح ہم نے اس شخص کے متعلق یہ کہا ہے کہ جس کو کسی چیز کے فروخت کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس نے وہ چیز فروخت کر دی پھر اس کو اس فروخت کردہ چیز یعنی مبیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس نے مبیع کو مشتری کے حوالے کر دیا کہ مکرہ بالفتح کا مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اسی مکرہ پر ہی منحصر رہے گا حتیٰ کہ مشتری کے لئے قبضہ کرنے سے ملک فاسد حاصل ہو جائے گی جیسا کہ دیگر بیوعِ فاسدہ میں ہوتا ہے۔ بیع مذکور کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ یہ بیع اپنے اہل سے صادر ہوتی ہے اور اس کا فساد رضامندی کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے اور

اور تسلیم مذکور مکرہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو گی بایں طور کہ مکرہ بالفتح کو اس میں مکرہ بالکسر کا آلہ قرار دیا جائے کیونکہ مباشر اگرچہ نفس تسلیم میں اس حیثیت سے کہ یہ مبیع کی مالیت کے اتلاف کو مستلزم ہے آلہ ہونے کا صالح ہے مگر اس اعتبار سے کہ تسلیم مبیع مباشر کا اپنا تصرف ہے اس میں یہ غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہے بایں طور کہ بائع کا بیع میں مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے بیع کا اتمام ہوتا ہے اور یہ تصرف مکرہ بالفتح سے خود اپنے فعل یعنی بیع میں واقع ہوا ہے اور مکرہ بالفتح اتمام بیع میں اپنے غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہے اور اگر مکرہ بالفتح کو اس میں غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل بدل جائے گا کیونکہ اس صورت میں اس کا یہ فعل مکرہ بالکسر کا فعل ہو جائے گا اس لئے کہ آلہ کی طرف تو فعل مضاف نہیں ہوا کرتا تو یہ معاملہ یوں ہو گیا کہ امر نے مامور کا مال بلا وجہ شرعی لے لیا ہے اور اسی کو غصب کہتے ہیں پس وہ مال مغصوب میں تصرف کرنے والا قرار پائے گا حالانکہ امر نے تو مامور مکرہ بالفتح کو مبیع میں تسلیم واکمال کے تصرف کرنے کا امر کیا تھا اور مغصوب تو مبیع کا غیر ہے اور ذاتِ فعل بھی متغیر ہو جائے گی کیونکہ مکرہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں تسلیم، غصب محض ہو جائے گا کما قلنا حالانکہ یہ تسلیم تو متمم للعقد تھی۔

قولہ وقد نسبناہ الی المکرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہر وہ فعل جس میں مکرہ بالفتح مکرہ بالکسر کا آلہ ہو سکتا ہے وہ فعل مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہو گا اور تسلیم مبیع اس حیثیت سے کہ یہ ید ملک کا اتلاف ہے اور غصب ہے اس امر کا صالح ہے کہ اس میں مکرہ بالفتح اپنے غیر کا آلہ قرار پائے لیکن تم نے مکرہ بالفتح کو اس حیثیت سے آلہ قرار نہیں دیا ہے کیونکہ تم نے یہ کہہ کر "وھو فی ذلک لا یصلح الۃً لغیرہ" تسلیم مبیع کو مطلقاً مکرہ بالفتح پر منحصر کر دیا ہے الجواب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے تسلیم مبیع کو مکرہ بالکسر کی طرف غصب کے اعتبار سے منسوب کیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تسلیم مبیع اس حیثیت سے کہ وہ متمم للبیع ہے مکرہ بالفتح کو مکرہ بالکسر کا آلہ قرار نہیں دیا گیا اور اس حیثیت سے کہ وہ اتلاف وغصب ہے مکرہ بالفتح کو مکرہ بالکسر کا آلہ قرار دیا گیا ہے لہذا یہ اتلاف مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہو گا۔ اگر

مشتری کے ہاتھ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرہ بالفتح کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرہ بالکسر سے تسلیم مبیع کے دن کی قیمت کی ضمانت طلب کرے۔ اگر چاہے تو مشتری سے ضمانت لے۔

قولہ واذا ثبت انہ امر حکمی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب اعتاق کا حکم بیان کرنے کا ارادہ فرمایا کہ آیا اعتاق کا مباشر غیر کا آلہ ہونے کا صالح ہے یا نہیں تو یہاں سے اس کے لئے تمہید شروع فرماتی کہ جب یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مکرہ بالفتح سے مکرہ بالکسر کی طرف انتقالِ فعل یعنی فعل کی نسبت کرنا ایک امر حکمی ہے امر حسّی نہیں ہے تو اس کے لئے دو شرطیں ہیں اول یہ کہ مکرہ بالکسر سے اس فعل کا صدور ممکن ہو اور شرط ثانی یہ ہے کہ وہ فعل مکرہ بالکسر سے حِسًّا نہ پایا جائے :. شرط اول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس فعل کا صدور مکرہ بالکسر سے ممکن نہ ہوگا تو وہ ممتنع ہوگا لہذا اس کی نسبت مکرہ بالکسر کی طرف ہرگز نہیں ہو سکتی اور شرطِ ثانی کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ فعل مکرہ بالکسر سے حسًّا پایا جائے گا تو اس فعل کی نسبت مکرہ بالکسر کی طرف حِسّیہ ہوگی نہ کہ حکمیہ اب اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اس کے غلام کے آزاد کرنے کے بارے اکراہ کیا اور اکراہ بھی ملجی تھا تو اس نے اپنا غلام آزاد کر دیا تو متکلم مکرہ بالفتح ہی ہوگا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان سے کلام نہیں کر سکتا لہذا یہ فعل مکرِہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا اور علی تقدیر التسلیم یہ ممکن نہیں کہ کوئی کسی کا غلام آزاد کرے کیونکہ جس غلام کو اکراہ کی وجہ سے آزاد کیا ہے وہ مکرہ بالکسر کا عبد نہیں ہے بلکہ وہ تو مکرہ بالفتح کا عبد ہے لیکن اس عبد کی مالیت کا اس مکرہ بالکسر سے اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرہ بالکسر سے ممکن ہے اور اس سے حسًّا نہیں پایا گیا ہے پس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے وہ اتلاف مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہوگا اور اس کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ مباشر کے لئے عبد کی قیمت کا ضمان دے گا خواہ امیر ہو یا غریب :.

قولہ لانہ منفصل عنہ فی الجملہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب اعتاق مکرہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا تو اتلاف کیسے مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ اتلاف، اعتاق کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الجواب اتلاف عبد کے قتل کی صورت میں

اعتاق سے علیحدہ پایا جاتا ہے اور اتلاف اس کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ابتداً مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہو بایں طور کہ وہ مکرہ بالفتح کا غلام قتل کر دے لہذا اتلاف کو اگر مکرہ بالفتح سے صادر ہونے کے بعد مکرہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مکرہ بالکسر کی طرف منتقل کیا جائے گا تو یہ انتقالِ اتلاف بغیر اعتاق کے ہوگا۔

قولہ وھذا عندنا وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اب تک جن احکام اکراہ کا بیان ہوا ہے وہ ہمارے احناف کے نزدیک تھے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکرہ بالفتح کے وہ تصرفات جن کا قول کے ساتھ تعلق ہوتا ہے جیسے طلاق وعتاق اور بیع وغیرہ جب ان کے بارے اکراہ بغیر حق پایا جائے تو وہ تصرفات لغو و باطل ہوں گے کیونکہ قول صحیح وہ ہوتا ہے جو قصد اور اختیار سے ہوتا کہ متکلم کا بیان متکلم کے مافی الضمیر کا ترجمان ہو جائے اور اس پر دلیل ہو جائے اور قصد و اختیار کے مفقود ہونے کے وقت قول باطل ہوگا پس جب قول بغیر اختیار کے صادر ہو تو وہ مافی الضمیر کا ترجمان نہیں ہوگا جیسا کہ نائم اور صبی اور مجنون کا کلام ہوتا ہے اور اکراہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مکرہ بالفتح اپنے سے دفع ضرر کے لئے کلام کر رہا ہے مافی الضمیر کو بیان کرنے کے لئے نہیں لہذا مکرہ بالفتح کا کلام قصد صحیح سے صادر نہ ہونے کی وجہ سے قابلِ اعتبار نہیں ہوگا۔ یہ بیان تو اکراہ بغیر حق کی صورت میں تھا اور اگر اکراہ بحق ہو تو مکرہ بالفتح کے تصرفات قولیہ صحیح ہوں گے حتی کہ اگر حربی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا اور اسی طرح اگر قاضی نے مدیون کو اس کے اپنے مال فروخت کرنے پر اکراہ کیا اور مدیون نے اپنا مال فروخت کر دیا تو یہ فروخت صحیح ہے کیونکہ جب یہ اکراہ بحق ہے اور شرع شریف نے ہمیں اس تصرف پر اکراہ کرنے کا امر فرمایا ہے تو یہ تصرف شرع شریف کی طرف سے مطلوب ہو لہذا اکراہ بحق صحیح ہوگا۔

قولہ والاکراہ بالحبس الخ یعنی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکرہ بالفتح کے قول و فعل کے ابطال میں حبس دائم کے ساتھ اکراہ قتل کے ساتھ اکراہ کی مثل ہے اور ہمارے احناف

کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

قولہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل الخ ماقبل حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر تصرفات قولیہ کے احکام کا بیان ہوا اب یہاں سے انہی کے قول پر تصرفات فعلیہ کا ذکر فرماتے ہیں کہ جب اکراہ فعل پر واقع ہو خواہ اس کی نسبت مکرہ بالکسر کی طرف ممکن ہو یا نہ جب اکراہ تام ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائے گا لہٰذا فاعل سے کوئی مواخذہ نہیں ہو گا خواہ مکرہ بالکسر سے مواخذہ ہو یا نہ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اکراہ تام وہ ہوتا ہے جو مکرہ بالفتح کے لئے شرعاً فعل کے مباح ہونے کے لئے عذر ہو سکے جیسے کسی کے مال کو تلف کرنے پر تمام عمر قید کرنے یا قتل کرنے کے ساتھ اکراہ ہو یا شرب خمر یا نہار رمضان میں روزہ افطار کرنے پر اکراہ مذکور پایا جائے کیونکہ اکراہ مذکور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فعل کو مباح قرار دیتا ہے اور یہاں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اباحت فعل تمام اکراہ پر دلیل ہے کیونکہ اباحتِ فعل، کمال عذر اور اس کے ملجی ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ "المضطر الی اکل المیتۃ" کے حق میں ہے کیونکہ اباحت اکل میتہ، مضطر کے حق میں کمال عذر پر دلالت کرتی ہے اور جہاں اباحت فعل نہ پائی جائے وہاں اکراہ تام نہیں ہو گا اور جہاں اکراہ تام نہ ہو وہاں فاعل سے فعل باطل نہیں ہو گا بلکہ فاعل مذکور سے مواخذہ ہو گا جیسا کہ جب کسی پر زنا اور ناحق قتل مسلم پر اکراہ کیا جائے تو ان دونوں فعلوں کا ارتکاب جائز نہیں ہو گا کیونکہ یہاں اباحتِ فعل معدوم ہونے کی وجہ سے اکراہ تام نہیں پایا گیا لہٰذا مکرہ بالفتح کو ارتکاب پر حد لگائی جائے گی اور اس پر قصاص واجب ہو گا۔

قولہ فان امکن ان ینسب الخ یعنی فاعل سے جب اکراہ کی وجہ سے فعل ساقط ہو جائے تو ذات فعل کی طرف نظر کی جائے گی اور اگر وہ فعل مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہو سکتا ہے تو فعل اس کی طرف منسوب ہو گا اور اس سے مواخذہ ہو گا اور فاعل کو فعل مذکور میں مکرہ بالکسر کا آلہ قرار دیا جائے گا جیسا کہ اتلافِ مال پر اکراہ ہو کیونکہ مکرہ بالکسر پر ہی ضمان واجب ہو گا اور اگر فعل مذکور مکرہ بالکسر کی طرف منسوب نہ ہو سکے تو فعل مذکور بالکلیہ باطل ٹھہرے گا اور کسی ایک سے بھی مواخذہ نہیں ہو گا جیسا کہ کسی شخص

صوم رمضان کے افطار پر مجبور کیا جائے اگر اس نے افطار کر دیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اس کو ناسی قرار دیا جائے گا گویا کہ اس نے بھول کر کھایا پیا ہے۔

قولہ وقد ذکرنا نحن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ باب اکراہ میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم باب اکراہ میں اپنے مذہب کے مطابق ایک ضابطہ ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ باطل نہیں کرتا لیکن اکراہ سے رضا منتفی ہو جاتی ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا ملجی نہ ہو یا اکراہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے جب کہ اکراہ ملجی ہو جیسا کہ اس کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے پس جب یہ امر ثابت شدہ ہے کہ مکرہ بالفتح کے لئے اختیار فاسد حاصل ہوتا ہے اور اکراہ کی وجہ سے اس کی رضاء فوت ہو جاتی ہے تو اکراہ کا مکرہ بالفتح کے تصرفات قولیہ و فعلیہ کے اہدار بالکلیہ میں اثر نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے بلکہ فسادِ اختیار اور فواتِ رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ ان کا بیان ماقبل گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ۔:۔

وَالَّذِی یَقَعُ بِہٖ خَتْمُ الْکِتَابِ بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ فَشَطْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْہِ مَبْنِیٌّ عَلَیْہَا وَاَکْثَرُہَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ فِیْہِ الْوَاوُ وَہِیَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَیْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَۃٍ وَلَا تَرْتِیْبٍ وَعَلَیْہِ عَامَّۃُ اَہْلِ اللُّغَۃِ وَاَئِمَّۃُ الْفَتْوٰی وَاِنَّمَا یَثْبُتُ التَّرْتِیْبُ فِیْ قَوْلِہٖ اِنْ نَکَحْتُہَا فَہِیَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰی لَا یَقَعُ بِہٖ اِلَّا وَاحِدَۃٌ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ خِلَافًا لِصَاحِبَیْہِ ضَرُوْرَۃَ اَنَّ الثَّانِیَۃَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَۃِ الْاُوْلٰی لَا مُقْتَضَی الْوَاوِ وَفِیْ قَوْلِ الْمَوْلٰی اَعْتَقْتُ

هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهَا الْفُضُوْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى آخِرِهٖ اِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ آخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ وَعِتْقُ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا بِخِلَافِ مَا اِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِيُّ اُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَيْنِ فَقَالَ اَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَاِذَا اتَّصَلَ بِهٖ آخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ آخِرُهٗ فِيْ حَقِّ اَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ ؞

ترجمہ: اور جس امر کے ساتھ کتاب کا اختتام ہو رہا ہے وہ حروفِ معانی کا باب ہے کیونکہ بعض مسائل فقہ ان پر موقوف ہیں اور ان حروف سے کلام میں زیادہ تر حروفِ عطف کا وقوع اور استعمال ہوتا ہے اور عطف میں اصل واؤ ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک واؤ مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق جمع کے لئے ہے اور جمہور اہل لغت اور ائمہ فتویٰ کا یہی مذہب ہے اور زوج کے اس قول میں کہ وہ اجنبی عورت کو کہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طالق ہے اور طالق ہے اور طالق ہے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول میں اس عورت پر ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے (کیونکہ ان کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی) حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قول مذکور میں ترتیب اس وجہ سے ثابت ہوتی ہے کہ دوسری طلاق شرط کے ساتھ پہلی طلاق کے واسطہ سے متعلق ہے (تو جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہا کیونکہ عورت غیر مدخولہ بہا ہے پس وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہو گئی) یہ ترتیب واؤ کے مقتضیٰ و موجب سے ثابت نہیں ہوتی ہے اور مولیٰ کے قول کہ میں نے اس لونڈی کو آزاد کیا اور اس لونڈی کو در انحال کہ فضولی نے ان دو لونڈیوں کا نکاح کسی دوسرے شخص سے

کرادیا تھا تو اس صورت میں دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو گیا کیونکہ صدر کلام اخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جس وقت کہ کلام کے آخر میں اول کلام کو متغیر کرنے والا کوئی امر موجود نہ ہو اور پہلی لونڈی کا عتق دوسری لونڈی کے حق میں محلیت وقف کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری لونڈی کے عتق کے ساتھ کلام کرنے سے پہلے ہی نکاح ثانی باطل ہو گیا بخلاف اس صورت کے جب فضولی کسی رجل کا نکاح دو بہنوں سے دو عقد میں کرادے اس کے بعد اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے اس لئے کہ صدرِ کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ اخر کلام یعنی و ہذہ متصل ہو گیا تو صدر کلام یعنی "اجزت ہذہ" سے جواز نکاح سلب ہو گیا پس کلام کا اخر کلام کے اول کے حق میں بمنزلہ شرط اور استثنا کے ہو گیا۔

تقریر و تشریح

قولہ والذی یقع بہ ختم الکتاب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ خاتمہ کتاب میں اب حروف معانی کی بحث کا ذکر کرتے ہیں۔ گو یہ بحث مسائل نحو کی ہے مگر بعض مسائل فقہ کا اس بحث سے تعلق ہے جس کی بنا پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تتمیم فائدہ کے لئے کتاب کے آخر میں اس بحث کو وارد کیا ہے اور بعض مصنفین جیسے صاحب المنار رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کے ساتھ ملحق کیا ہے بالجملہ یہ بحث مبادیہ لغویہ سے ہے مناسب تر یہ ہے کہ اس بحث کو مقاصد سے قبل ذکر کیا جائے لیکن مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اور آپ کے متبعین نے مبادی اور مقاصد کے درمیان ترتیب کی رعایت نہیں کی بلکہ فن کے مقاصد و مبادی میں خلط کر دیا ہے۔

قولہ حروف المعانی: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروفِ مبانی یعنی حروف ہجی سے احتراز کیا ہے جن کی وضع کلمات کی ترکیب کے لئے ہوتی ہے معنی کے لئے نہیں اور حروفِ معانی سے مراد وہ حروف ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں پھر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس باب میں "ما ذکر" پر حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیونکہ اس باب میں جو شرط و ظروف کے کلمات مذکور ہیں وہ اسماء ہیں:۔

قولہ فشطر من مسائل الفقہ مبنی علیہا : شطر کا معنی نصف ہے اور یہاں اس سے بعض مراد ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول" فشطر من مسائل الفقہ مبنی علیہا" یہ ان کے اس قول" والذی یقع بہ ختم الکتاب حروف المعانی" کی تعلیل ہے کیونکہ یہ اصول فقہ کی کتاب ہے اور فن اصول فقہ وہ ہے جس پر مسائل فقہ کا مدار ہے اور حروف پر بھی بعض مسائل فقہ کا مدار ہے لہٰذا ان حروف کی بحث کا کتاب میں ذکر بھی ضروری ہوا لیکن جب ان حروف کی بحث محض مسائل نحو کی بحث تھی تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کتاب کے آخر میں درج کر دیا ہے فتأمل ؛.

قولہ واکثرھا وقوعا حروف العطف : یعنی حروف معانی میں سے جن کا کلام میں بکثرت وقوع اور استعمال ہوتا ہے وہ حروفِ عطف ہیں کیونکہ یہ افعال اور اسماء پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جرّ اور کلماتِ شرط کے کیونکہ حروف جرّ افعال پر داخل نہیں ہوتے اور کلماتِ شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ ان کے ذکر کو مقدم کیا ہے اور عطف کا لغوی معنیٰ ردّ یعنی ایک شئی کو دوسری شئی کی طرف پھیرنا ہے اور اصطلاحی معنیٰ یہ ہے۔" العطف ان یرد احد المفردین الی الاخر فیما حکمت او احدی الجملتین الی الاخریٰ فی الحصول"۔ یعنی عطف وہ ایک مفرد کو صرف محکوم علیہ میں یا صرف محکوم بہ میں دوسرے مفرد کی طرف ردّ کرنا یا ایک جملے کو ثبوت و حصول میں دوسرے جملے کی طرف پھیرنا ہے اور عطف کا فائدہ اختصار اور اثباتِ مشارکت ہے کذا قیل ؛.

قولہ والاصل فیہ الواو الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عطف میں اصل واؤ ہے کیونکہ واؤ کے علاوہ باقی تمام حروفِ عطف اشتراک پر زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں بخلاف واؤ کے کیونکہ یہ صرف معنی اشتراک پر دلالت کرتی ہے پس یہ بمنزلہ مطلق کے ہوئی اور باقی حروف عطف بمنزلہ مقید کے ہوتے اور مطلق اصالت میں اولیٰ ہوتا ہے ؛.

قولہ وھی لمطلق الجمع عندنا الخ یعنی ہمارے احناف کے نزدیک واؤ مطلق مشارکت کے لئے آتی ہے۔ مقارنت یعنی معیت فی الزمان کے لئے نہیں جیسا کہ ہمارے بعض احناف کا خیال

ہے اور نہ ترتیب یعنی زمان میں ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لئے آتی ہے جیسا کہ بعض اصحاب الشافی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عندیہ ہے پس جب "جاءنی زید وعمرو" کہا جائے تو اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ زید اور عمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے پہلے آیا ہو اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے آتی ہے ان کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث شریف ہے "ابدا بما بدأ اللہ بہ فبدأ بالصفا وقرأ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ رواہ الترمذی وابو داؤد ومالک فی موطا" کہ اللہ تعالیٰ نے جس سے ابتدا کی ہے ہم بھی اس سے ابتدا کریں گے اور پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صفاء سے ابتدا فرمائی اور یہ آیت پڑھی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وارکعوا واسجدوا" اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ واؤ ترتیب کے لئے آتی ہے کیونکہ رکوع کی تقدیم سجود پر واجب ہے ان کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ترتیب کا علم وحی غیر متلو سے ہو گیا ہو اور آیت مذکورہ کا حوالہ اس لئے پیش کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ کسی چیز کو ذکر میں پہلے ذکر کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور اللہ تبارک و تعالیٰ کے دوسرے قول "واسجدی وارکعی" کے معارض ہے کیونکہ رکوع پر سجود کی تقدیم خلافِ اجماع ہے۔

قولہ وعلیہ عامۃ اہل اللغۃ وائمۃ الفتویٰ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جمہور اہل لغت اور آئمہ فتویٰ کا بھی یہی مختار ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے مقارنت اور ترتیب کے لئے نہیں آتی ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ ترتیب کے لئے ہو تو کئی خرابیاں لازم آئیں گی کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطۃ" اور دوسری آیت یعنی "وقولوا حطۃ وادخلوا الباب سجدا" متناقض ہو جائیں کیونکہ یہ ایک قصہ ہے

اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے کلام میں تناقض تو محال ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ یہ قول صحیح نہ ہو "تقابل زید وعمر" کیونکہ تقابل جو کہ معیت کو چاہتا ہے ترتیب کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول بالاتفاق صحیح ہے واللہ اعلم بالصواب ؛.

قولہ وانما یثبت الترتیب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب کوئی شخص اجنبیہ عورت کو کہے "ان نکحتہا فہی طالق و طالق و طالق" جیسا کہ اگر زوج اپنی غیر موطوہ بیوی کو کہے "انت طالق و طالق و طالق" تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہو گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے یہی وجہ ہے تنہا پہلی طلاق واقع ہو گئی اور ثانیہ وثالثہ کے لئے محل باقی نہیں رہا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے کیونکہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں "مرۃً واحدۃً" واقع ہوتی ہیں۔ الجواب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قول مذکور میں ترتیب واؤ کے موجب سے ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ تمہارا خیال ہے بلکہ یہ ترتیب ضرورتِ کلام اور موجبِ کلام سے ثابت ہوتی ہے بایں طور کہ قائل کا قول "ان نکحتہا فہی طالق" جملہ تامہ ہے اپنے مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور اس کا قول "وطالق" جملہ ناقصہ ہے پس یہ لامحالہ جملہ اُولیٰ پر موقوف ہو گا کیونکہ جملہ ناقصہ اِفادۂ معنی میں جملہ کاملہ کی طرف محتاج ہے کیونکہ اگر عطف نہ ہوتا تو جملہ ناقصہ کچھ بھی فائدہ نہ دیتا پس جب اس کا عطف اس قائل کے قول "فہی طالق" پر کیا گیا تو وہ شرط یعنی "ان نکحتہا" کے ساتھ ایک واسطہ سے متعلق ہوا تو اول شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متعلق ہوا اور ثانی ایک واسطہ سے اور ثالث دو واسطوں سے ترتیب وار شرط کے ساتھ متعلق ہوتے اور جب شرط پائی جائے گی تو ترتیب سابق سے یہ طلاقیں واقع ہوں گی بایں طور کہ اوّلاً پہلی طلاق واقع ہو گی پھر دوسری تو جب پہلی طلاق واقع ہوئی اور ثانی اور ثالث کے لئے محل ہی باقی نہ رہا کیونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے پس وہ ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے

گی۔ یہ جواب تو حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ جواب ہے کہ کلام مذکور کا موجب اجتماع اور اشتراک ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کا شرط میں اشتراک ہے پس جملہ ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط بلاواسطہ میں جملہ اولی کے مساوی ہوتے اور یوں ہو گیا گویا کہ شرط مکرر مذکور ہوتی ہے بایں طور کہ اس نے کہا ان نکحتہا فہی طالق وان نکحتہا فہی طالق وان نکحتہا فہی طالق تو جب شرط پائی گئی تو تینوں طلاقیں یکبارگی ہو گئیں۔ یہ اختلاف اس صورت پر ہے جب قائل شرط کو پہلے ذکر کرے اور اگر قائل شرط کو آخر میں ذکر کرے بایں طور کہ وہ یوں کہے فہی طالق وطالق وطالق ان نکحتہا" تو تینوں طلاقیں بالاتفاق واقع ہو جائیں گی کیونکہ کلام کے آخر میں ایسا امر پایا گیا ہے جو کلام کے اول کو متغیر کر دیتا ہے پس تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معًا متعلق ہو گئیں اور شرط کے پائے جانے کے وقت تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔

قولہ وفی قول المولیٰ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتے ہیں جو کہ ہمارے قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی فضول شخص کسی رجل کی دو لونڈیوں کا نکاح ان کی رضا سے کسی دوسرے شخص سے کرا دے خواہ ایک عقد کے ساتھ یا دو عقدوں کے ساتھ ان دونوں لونڈیوں کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر تو نکاح مولیٰ کی اجازت یا ان دونوں لونڈیوں کے عتق پر موقوف ہوگا پس اگر مولیٰ نے ان دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا مثلاً اس نے کہا۔ "اعتقتہما" کہ میں نے دونوں کو آزاد کر دیا تو اس صورت میں دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحرۃ والامۃ متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا تو دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ پہلی لونڈی دوسری لونڈی سے پہلے آزاد ہو گئی ہے اور امہ کا نکاح حرہ پر جائز نہیں ہے اور اگر مولیٰ نے ان دونوں لونڈیوں کو عطف کے ساتھ آزاد کیا بایں طور کہ اس نے کہا "اعتقت ھذہ وھذہ" تو دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے ورنہ اس کا نکاح باطل نہ ہوتا الجواب مثال مذکور میں یہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ یہ ترتیب کلام کی وجہ سے

آتی ہے کیونکہ صدر کلام اخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جب کہ کلام کے آخر میں ایسا امر نہ پایا جائے جو صدر کلام کو متغیر کر دے اور مثال مذکور میں کلام کے آخر میں کوئی مغیر نہیں پایا گیا ہے تو صدر کلام اخر کلام پر موقوف نہ ہوا اور جب صدر کلام یعنی "اعتقت ھذہ" اخر کلام یعنی (وھذہ) پر موقوف نہ ہوا تو پہلی لونڈی دوسری لونڈی کے عتق کے ساتھ تکلم کرنے سے پہلے آزاد ہو جائے گی تو دوسری لونڈی نکاح کا محل باقی نہ رہی اگرچہ اس کا نکاح موقوف تھا اور پہلی لونڈی کا عتق دوسری لونڈی کے نکاح موقوف کے لئے محل ہونے کو باطل کر دے گا لہٰذا دوسری لونڈی کا نکاح اس کے عتق کے ساتھ تکلم کرنے سے پہلے ہی باطل ہو گیا پس معلوم ہو گیا کہ دوسری لونڈی کا نکاح واؤ کے موجب کی بناء پر باطل نہیں ہوا بلکہ اس کی دوسری وجہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں ذکر کر دیا ہے اور بندہ ناچیز نے اس کی تقریر کر دی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ؛۔

قولہ بخلاف ما اذا زوجہا لفضولی اختین فی عقدین الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اس اعتراض کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر یہ ہے کہ جب ایک فضولی شخص کسی رجل کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرا دے اس کے بعد زوج کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "اجزت ھذہ وھذہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں جبکہ آپ کی تقریر سابق کے مطابق تو یہ چاہیئے کہ پہلی بہن کا نکاح جائز ہو جیسا کہ دو لونڈیوں میں سے پہلی لونڈی کا نکاح جائز ہوتا ہے۔ اعتراض کی دوسری تقریر یہ ہے کہ جب اس صورت میں دونوں بہنوں کے دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ مقارنت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ زوج اگر کلام مفصول کے ساتھ اجازت دے دیتا تو صرف دوسری بہن کا نکاح باطل ہوتا پہلی بہن کا باطل نہ ہوتا الجواب بلا شبہ اس صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح باطل ہو جاتے ہیں اور یہ بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ واؤ مقارنت پر دلالت کرتی ہے بلکہ یہ اس وجہ سے ہے کہ صدر کلام یعنی "اجزت ھذہ" جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ کلام کا آخری حصہ یعنی "وھذہ" متصل ہو گیا تو اس نے صدرِ کلام سے جوازِ نکاح

کو سلب کر لیا کیونکہ اگر اس کے ساتھ جواز ثابت ہو جیسا کہ صدر کلام سے جواز ثابت ہوتا ہے تو جمع بین الاختین لازم آتا ہے اور وہ تو حرام ہے یعنی اگر نکاح الثانیہ کو نکاح الاولیٰ کے ساتھ نہ ملایا جاتا تو نکاح اولیٰ صحیح ہوتا اور جب اس کے ساتھ نکاح ثانیہ کو ملایا گیا تو وہ بھی باطل ہو گیا کیونکہ اس صورت میں دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ نص قرآنی سے حرام ہے پس اس جگہ کلام کا آخر کلام کے صدر کے لئے مغیّر ہو گیا کیونکہ کلام کا اول جوازِ نکاح کے لئے ہے اور کلام کا آخر اس کے ابطال کے لئے لہٰذا کلام کا اخر کلام کے اول کے حق میں تغیر میں بمنزلہ شرط اور استثناء کے ہو گیا لہٰذا کلام مذکور کا اول اس کے اخر پر موقوف ہو گیا اور یہ اسی طرح ہو گیا کہ گویا اس زوج نے ان دونوں کو ایک ہی کلمہ کے ساتھ جمع کر دیا ہے بایں طور کہ اس نے یوں کہا ہے "اجزتہما" پس اسی لئے یہ دونوں نکاح باطل ہوتے ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقارنت واؤ سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ مقارنت دلیل اخر سے ثابت ہوئی ہے۔ یہ جواب تو اعتراض کی تقریر ثانی کے اعتبار سے ہے اور تقریر اول کے اعتبار سے جواب یہ ہے کہ امتین کے نکاح پر قیاس کرتے ہوئے پہلی بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ نکاح امتین کی صورت میں مولیٰ کا قول "اعتقت ھذہ" آخر کلام یعنی "وھذہ" پر موقوف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کلام کا آخر کلام کے اول کے لئے مغیّر نہیں ہے لہٰذا اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوگا پس جب مولیٰ نے کہا "اعتقت ھذہ" تو وہ صرف اس کے اتنا کہنے سے آزاد ہو گئی اور دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو گیا پہلے اس کے کہ مولیٰ "وھذہ" کے ساتھ تکلم کرے اور دو بہنوں کے نکاح میں تو ایسا نہیں ہے کما عرفت: فائدہ اگر فضولی نے دو بہنوں کا ایک عقد کے ساتھ کسی رجل کے ساتھ نکاح کرا دیا تو یہ اجازت پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ یہ سرے سے باطل ہی قرار پائے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ

وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً

لِاَنَّ الشَّرِکَۃَ فِی الْخَبَرِ کَانَتْ وَاجِبَۃً لِاِفْتِقَارِ الْکَلَامِ الثَّانِیْ اِذَا کَانَ نَاقِصًا فَاِذَا کَانَ کَامِلًا فَقَدْ ذَھَبَ دَلِیْلُ الشَّرِکَۃِ وَلِھٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَۃَ النَّاقِصَۃَ تُشَارِکُ الْاُوْلٰی فِیْمَا تَمَّ الْاُوْلٰی بِعَیْنِہٖ حَتّٰی قُلْنَا فِیْ قَوْلِہٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِیْ یَتَعَلَّقُ بِذٰلِکَ الشَّرْطِ بِعَیْنِہٖ وَلَا یَقْتَضِیْ الْاِسْتِبْدَادَ بِہٖ کَاَنَّہٗ اَعَادَہٗ وَاِنَّمَا یُصَارُ اِلَیْہِ فِیْ قَوْلِہٖ جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَۃَ اَنَّ الْمُشَارَکَۃَ فِیْ مَجِیْءٍ وَاحِدٍ لَا یُتَصَوَّرُ وَقَدْ یُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَی الْجَمْعِ اَیْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَا الْحَالِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی حَتّٰی اِذَا جَاءُوْھَا وَفُتِحَتْ وَاَبْوَابُھَا مَفْتُوْحَۃٌ وَقَالُوْا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِیِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اَنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰی لَا یَعْتِقُ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا یَاْمَنُ الْحَرْبِیُّ مَالَمْ یَنْزِلْ ؛

ترجمہ: اور کبھی واؤ اس جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہوتا ہے پس اس عطف کی وجہ سے خبر میں مشارکت واجب نہیں ہوگی اور اس کی مثال زوج کا اپنی دو بیویوں کے متعلق یہ قول ہے "ھذہ طالق ثلاثا و ھذہ طالق" یہ تین طلاق سے مطلقہ ہے اور یہ مطلقہ ہے تو اس صورت میں اس کی دوسری بیوی صرف ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کلام ثانی ناقص ہونے کی بناء پر کلام اول کی طرف محتاج ہو اور جب کلام ثانی کامل ہو تو اس صورت میں دلیل شرکت (یعنی افتقار) کے معدوم ہونے کی وجہ سے شرکت نہیں ہوگی اور اسی لئے

(کہ شرکت فی الجز کا وجوب افتقار کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے) ہم نے کہا ہے کہ جملہ ناقصہ، جملہ اُولیٰ کے ساتھ بعینہٖ اس چیز میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا ہے کہ زوج کے اس قول "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" میں طلاق ثانی بعینہٖ اسی شرط یعنی "ان دخلت الدار" کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اس شرط جیسی شرط محذوف کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی اور طلاق ثانی استقلال بالشرط کا تقاضا نہیں کرے گی حتیٰ کہ یہ قرار نہیں دیا جائے گا کہ متکلم نے اس شرط کا اعادہ کیا ہے (کیونکہ اضمار خلاف اصل ہے) اور قائل کے اس قول "جاء فی زید و عمرو" میں استقلال کی طرف رجوع اس امر کی ضرورت کے لئے کیا گیا ہے کہ ایک مجیئت میں مشارکت ممکن نہیں ہے اور کبھی واؤ حال کے لئے بھی آتی ہے بسبب اس معنیٰ جمع کے جو حال اور ذوالحال کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "حتی اذا جاء و ھا وفتحت ابوابھا" یعنی مومنین جنت کی طرف آئیں گے درالحال کہ اس کے دروازے کھلے ہوتے ہوں گے۔ اور علماء نے کہا ہے کہ ایک شخص جب اپنے غلام سے کہے "ادالی الفاً وانت حر" یعنی مجھے ایک ہزار (درہم) ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے۔" اور اسی طرح مسلمان جب حربی سے کہے "انزل وانت امن" یعنی نیچے اُتر حال یہ ہے کہ تو امن والا ہے ان دونوں صورتوں میں واؤ حال کے لئے ہے (عطف کے لئے نہیں ہے) چنانچہ غلام مذکور ہزار (درہم) ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا اور نہ حربی مذکور نیچے اُترے بغیر امن والا ہوگا۔

تقریر و تشریح **قولہ** وقد تدخل الواو الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے اُس واؤ عاطفہ کا حکم بیان کیا جو مفرد پر داخل ہو اور اب اس واؤ عاطفہ کا حکم بیان کرتے ہیں جو اس جملہ پر داخل ہو جو اپنی خبر سے کامل ہے فرماتے ہیں کہ کبھی واؤ عاطفہ اس جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر سے کامل ہے پس اس عطف کی وجہ سے مبتدا ثانی کے لئے خبر اول میں مشارکت ثابت نہیں ہوگی جیسے زوج کا اپنی دو بیویوں کے متعلق کہنا "ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق" تو اس قول میں مبتدا ثانی یعنی اس کا قول وھذہ

کے لئے جزاول یعنی اس کے قول "طالق ثلاثا" میں مشارکت ثابت نہیں ہوگی حتیٰ کہ اس کی دوسری بیوی صرف ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیونکہ یہ دونوں جملے تامہ ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی طرف محتاج نہیں ہے۔ زوج کا یہ قول "ھذہ طالق ثلاثا" جملہ تامہ ہے اور اسی طرح اس کا یہ قول "وھذہ طالق" جملہ مستقلہ ہے اس کو جزاول میں اشتراک کی حاجت نہیں ہے کیونکہ خبر میں شرکت اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کلام ثانی افادۂ معنی میں ناقص ہونے کی بناء پر کلام اول کی طرف محتاج ہو جیسا کہ زوج کے اس قول "ھذہ طالق وھذہ" میں وھذہ ناقص ہے۔ یہ کلام خبر یعنی طالق میں اشتراک کے بغیر معنی کا فائدہ نہیں دیتا تو جب کلام ثانی کامل ہو تو دلیل شرکت یعنی افتقار معدوم ہو جاتی ہے لہذا اس صورت میں شرکت بھی معدوم ہوگی اور اس واؤ کو واؤ ابتدائیہ کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک اس وقت یہ واؤ مجاز کے لئے ہے کیونکہ عطف کا اصل شرکت فی الحکم ہے اور شرکت فی الحکم یہاں پائی نہیں گئی اور بعض کے نزدیک یہ حقیقت کے لئے ہے جیسا کہ یہ پہلے تھی اور یہاں دونوں جملوں کے مضمون کے حصول میں شرکت ثابت ہے۔

قولہ ولھذا قلنا ان الجملۃ الناقصۃ الخ یعنی اسی لئے کہ شرکۃ فی الخبر کا وجوب افتقار کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ جملہ ناقصہ یعنی غیر مفیدہ بنفسہا جملہ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا ہے کہ زوج کے اس قول "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" میں طلاق ثانی بعینہ اسی شرط یعنی "ان دخلت الدار" کے ساتھ متعلق ہوگی اور اس شرط کو یہ قرار نہیں دیا جائے گا کہ گویا کہ اس کو متکلم نے دوبارہ لوٹایا ہے پس زوج مذکور کا قول "وطالق" بعینہ شرط مذکور یعنی "ان دخلت الدار" کے ساتھ متعلق ہوگا اور یہ نہیں کہ "وطالق"، شرط اول کی مثل شرط محذوف کے ساتھ متعلق ہو پس طلاق ثانی استقلال بالشرط کو نہیں چاہتی ہے اور یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ متکلم نے شرط مذکور کو دوبارہ لوٹایا ہے کیونکہ اشتراک فی الشرط بعینہ کافی ہے اور اس کی حاجت نہیں ہے کہ زوج مذکور کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" کو اس کے قول "ان دخلت الدار فانت

طالق ان دخلت الدار فانت طالق" کے بمنزلہ قرار دیا جائے کیونکہ اضمار خلاف اصل ہے کیونکہ وہ غیر منطوق کو منطوق قرار دینا ہے اس کی طرف ضرورت کے وقت ہی رجوع کیا جاسکتا ہے اور اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب زوج اپنی بیوی سے کہے" کلما حلفت بطلاقک فانت طالق کہ جب بھی میں تیری طلاق کا حلف اٹھاؤں تو تجھے ایک طلاق ہے پھر اس نے اپنی اس بیوی کو کہا" ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" تو یہ ایک یمین ہوگی حتی کہ اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ شرط کالمعاد ہوتی تو دو طلاقیں واقع ہوتیں فافہم:

قولہ وانما یصار الیہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تم کہہ چکے ہو کہ جملہ ثانیہ بعینہ اسی چیز کے ساتھ متعلق ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولی متعلق ہے اور جملہ ثانیہ بعینہ اسی چیز میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولی تام ہوا ہے اور یہ استقلالاً اس چیز کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور تمہارا یہ قول قائل کے اس قول "جاء نی زید وعمرو" کے ساتھ باطل ہے کیونکہ تم یہاں جملہ ثانیہ کے لئے ایک علیحدہ خبر یعنی "جاء نی" قرار دیتے ہو — الجواب ہم نے قائل کے اس قول "جاء نی زید وعمرو" میں استقلال کی طرف رجوع اس امر کی ضرورت کے لئے کیا ہے کہ دو اشخاص کی مجیئت واحدہ میں مشارکت متصور نہیں ہوسکتی ہے پس اسی لئے ثانی دوسری مجیئت کے ساتھ خاص کیا گیا ہے بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں معطوف استقلال بالشرط کو نہیں چاہتا کیونکہ وہاں ایک ہی شرط بعینہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لئے کافی ہے:

قولہ وقد یستعار الواؤ للحال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب واؤ کے حقیقی معنی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب واؤ کے مجازی معنی کا بیان فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی حال کے معنی میں استعمال ہوتی ہے اس "معنی جمعیت" کے سبب سے جو حال اور ذوالحال کے درمیان موجود ہوتا ہے کیونکہ حال، ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے پس اس مناسبت اور علاقہ (یعنی معنی جمعیت میں اشتراک) کی بناء پر واؤ حال کے معنی میں استعمال ہوتی ہے جیسا کہ لفظ اسد سے رجل شجاع مراد لینا اس مناسبت سے ہے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہے یعنی وہ اسد اور رجل

شجاع کا معنی شجاعت میں اشتراک ہے اور واؤ کے حال کے معنی میں استعمال کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "حتی اذا جاءوھا وفتحت ابوابھا" یعنی مومنین جنت کی طرف آئیں گے در آنحالیکہ اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے (مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وفتحت ابوابھا کی تفسیر وابوابھا مفتوحۃ سے استمرار اور دوام کے معنی کے لئے کی ہے) اس آیت مبارکہ میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ اس مقام پر درست نہیں ہے۔

قولہ وقالوا فی قول الرجل لعبدہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے واؤ کے معنی حال میں مستعمل ہونے کی عام مادوں کے اعتبار سے مثالیں بیان فرماتے ہیں کہ علماء کرام نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص اپنے غلام کو کہے "ادّ الیّ الفًا وانت حر" یعنی مجھے ہزار درہم ادا کر حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے" اور مسلمان جب حربی کو کہے "انزل وانت امن" یعنی نیچے اُتر حال یہ ہے کہ تو امن والا ہے" ان دونوں صورتوں میں واؤ معنی حال کے لئے ہے حتیٰ کہ غلام مذکور ہزار درہم ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا اور نہ حربی مذکور نیچے اُترے بغیر امن والا ہوگا تو ان دونوں صورتوں میں واؤ معنی حال کیلئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے کیونکہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے اور جب واؤ حال کے لئے ہوئی اور حال، عامل کے لئے شرط اور قید کی حیثیت رکھتا ہے تو غلام کا عتق اس کے اداء الف پر موقوف ہوگا اور حربی کا امن والا ہونا اس کے نزول پر موقوف ہوگا البتہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ قائل کا قول "انت حر" اور "انت امن" حال ہے اور حال بمنزلہ شرط کے ہوتا ہے اور جزاء شرط پر موقوف ہوتی ہے، شرط، جزاء پر موقوف نہیں ہوتی ہے تو اس بناء پر لازم آتا ہے کہ اداء الف عتق پر موقوف ہو اور نزول، امن پر موقوف ہو اور موقوف علیہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے تو عتق اداء الف سے پہلے ہوگا اور امن نزول سے پہلے ہوگا وھذا کما تری: اس اعتراض کے چار جواب ہیں

جواب اول قول مذکور باب قلب کی قبیل سے ہے یعنی دراصل عبارت یوں تھی "کن حرا وانت مؤد للالف" یعنی تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور "کن امنا وانت نازل" یعنی تم امن والے ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم نیچے اترنے والے ہو جیسے کہا جاتا ہے "عرضت الناقۃ علی الحوض" ای الحوض علی الناقۃ جواب ثانی قول مذکور حال مقدرہ کی قبیل سے ہے اور احوال واقعیہ سے نہیں ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک حال مقدرہ

کی قبیل سے ہے فادخلوھا خالدین ای مقدرین الخلود" تو معنی یہ ہو گا "ادالی الفا حال کونک مقدرًا ان الحریتہ فی حال الاداء یعنی تم مجھے ایک ہزار درہم ادا کردو ایسی حالت میں کہ تم تسلیم کرتے ہو کہ آزادی ادا۔ الف ہی کی حالت میں ہے اور انزل حال کونک مقدرًا ان الامان فی حال النزول" یعنی تم نیچے اتر آ ایسی حالت میں کہ تم تسلیم کرتے ہو کہ امن نزول کی ہی حالت میں ہے پس اس صورت میں حریت ادا۔ الف پر اور امن نزول پر موقوف ہو گیا۔ جواب ثالث: جملہ حالیہ امر کے جواب کے قائم مقام ہے گویا کہ یوں کہا گیا ادالی الفا فتصیر حرًا یعنی تم مجھے ایک ہزار درہم ادا کردو تو تم آزاد ہو جاؤ گے اور "انزل فتصیر امنًا" یعنی تم نیچے اتر آؤ تو تم امن والے ہو جاؤ گے لہذا عتق ادا۔ الف کے ساتھ اور امان نزول کے ساتھ متعلق ہو گیا پس عتق ادا۔ الف پر اور امن نزول پر مقدم نہ ہوا۔ جواب رابع عتق، ادا۔ الف کا اور امان نزول کا حال ہے اور حال معنی کے اعتبار سے صفت ہے اور صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہذا عتق ادا۔ الف پر اور امان نزول پر مقدم نہیں ہو گا۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّہَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِیْبِ وَلِہٰذَا قُلْنَا فِیْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِہٖ اِنْ دَخَلْتِ ہٰذِہِ الدَّارَ فَہٰذِہِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِیَۃَ بَعْدَ الْاُوْلٰی مِنْ غَیْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَی الْعِلَلِ اِذَا کَانَ ذٰلِکَ مِمَّا یَدُوْمُ فَیَصِیْرُ بِمَعْنَی التَّرَاخِیْ یُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاکَ الْغَوْثُ، وَلِہٰذَا قُلْنَا فِیْمَنْ قَالَ لِعَبْدِہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّہٗ یُعْتَقُ فِی الْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَہَ الْمُتَرَاخِیْ ۞

ترجمہ: اور فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے اور اسی لئے ہم نے اُس شخص کے بارے کہا ہے جو اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالق" کہ اس کی بیوی کے مطلقہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کی بیوی پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بغیر تاخیر کے داخل ہو اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتی ہے جب کہ علل اشیائے دائمہ کی قبیل سے ہوں پس وہ تراخی کے معنی میں ہو گی (جیسا کہ کسی مصیبت زدہ شخص کو) کہا جاتا ہے "البشر فقد اتاک الغوث" تمہیں خوش خبری ہو کہ تمہارے پاس فریادرس پہنچ گیا ہے اور اسی لئے ہم نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو اپنے غلام کو کہے "ادالی الفا فانت حر" کہ اس کا غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق دائم الوجود ہے پس یہ امر متراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تقریر وتشریح قولہ واما الفاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے یعنی فاء کا استعمال یہ ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہے اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہے پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالق" یعنی اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اس کے فوراً بعد اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے تو صورتِ مذکورہ میں وقوعِ طلاق کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد بلا مہلت دوسرے گھر میں داخل ہو۔ پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان دونوں میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہو یا دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد تراخی اور مہلت سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔

قولہ وقد تدخل الفاء علی العلل الخ یعنی فاء میں اصل تو یہ ہے کہ یہ احکام پر داخل ہو لیکن کبھی یہ خلاف اصل علل پر داخل ہوتی ہے جب کہ علل دائمۃ الوجود ہوں بایں معنی کہ علل، حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو اس صورت پر تعقیب جو کہ فاء کی مدلول ہے

حاصل ہو جائے گی کیونکہ علت جب دائمۃ الوجود ہو تو بہ حالت دوام میں وجودِ حکم کی ابتداء سے متراخی ہو گی لہٰذا اس اعتبار سے معنیٔ تعقیب حاصل ہو جائے گا جس کی بناء پر مذکورہ علل پر فاء کا دخول صحیح ہو گا جیسا کہ اس شخص کے بارے کہا جاتا ہے جو کسی جابر کی قید میں ہو ابشر فقد اتاک الغوث" یعنی تمہیں خوشخبری ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے اور فریاد رس کا پہنچنا البشار کی علت ہے اور یہ اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات دائمۃ الوجود ہے۔ ابتدآ البشار کے بعد تک باقی رہتی ہے پس وہ خوش خبری سے پہلے بھی ہے اور اس کے بعد بھی موجود ہے لہٰذا التعقیب کا معنی حاصل ہو جائے گا جس کی بناء پر اس پر دخول فاء صحیح ہے اور اس فاء کو فاء تعلیل کہتے ہیں کیونکہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہے۔ سوال علت البشار غوث کا پہنچنا ہے اور وہ آنی ہے زماناً باقی نہیں رہتا ہے ہاں غوث زماناً باقی رہتا ہے لیکن وہ علت نہیں ہے۔ الجواب اتیانِ غوث کا حدوث اگرچہ آنی ہے مگر اس کی بقا آنی نہیں ہے بلکہ وہ زمانی ہے۔

قولہ ولہٰذا اخلنا فیمن قال لعبدہ الخ یعنی اسی لئے کہ فاء کبھی علت دائمہ پر داخل ہوتی ہے ہم نے اس شخص کے بارے کہا ہے جو اپنے غلام کو کہے "ادّ الیّ الفاً فانت حُرّ" یعنی تم مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دو کیونکہ تم آزاد ہو"۔ اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ فاء تعلیل کے لئے ہے کیونکہ عتق، اداءِ الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس گویا کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر اس کو اداءِ الف کا امر کیا ہے لہٰذا یہ غلام فانت حر سے فی الحال آزاد ہو جائے گا پس یہ فاء علت دائمہ پر داخل ہے اور وہ عتق ہے۔ عتق کا اداءِ الف کے لئے علت ہونا تو ظاہر ہے اور اس کا دوام اس لئے ہے کہ یہ اداءِ الف کے بعد میں بھی ایک مدت تک موجود رہے گا لہٰذا عتق اس امر کے مشابہ ہو گیا جو حکم یعنی اداءِ الف سے متراخی ہو پس اداءِ الف کی ابتداء کی نسبت سے عتق کے دوام کی بناء پر عتق کے لئے بعدیت متحقق ہو گئی تو جب بعدیت اور تعقیب متحقق ہو گئی تو اس اعتبار سے اس پر دخول فاء صحیح قرار پایا۔

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اَنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ التَّرَاخِیْ عَلٰی

وَجہِ الْقَطْعِ كَاَنَّہٗ مُسْتَانِفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِيْ وَعِنْدَ صَاحِبَيْہِ التَّرَاخِيْ فِي الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّكَلُّمِ بَيَانُہٗ فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِھَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْا مَا بَعْدَہٗ كَاَنَّہٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلِ وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جُمْلَةً وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللہُ تَعَالٰى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا:

ترجمہ: اور ثم عطف کے لئے علی سبیل التراخی آتا ہے۔ پھر حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تراخی بطریق قطع ہوگی (بایں طور کہ اُس کا اثر حکم اور تکلم دونوں میں ظاہر ہوگا گویا کہ وہ کلام جس پر کلمہ ثم داخل ہوا ہے حکماً (یعنی شرعاً نہ کہ حساً) از سر نو شروع ہوتی ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات کمال تراخی کا قول کرتے ہوئے فرمائی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی الحکم کے لئے ہے تراخی فی التکلم کے لئے نہیں ہے اور اس اختلاف کے ثمرہ کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا۔ انت طالق ثم طالق ثم طالق" ان دخلت الدار" تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی گویا کہ اُس نے "انت طالق" کہا اور ساکت ہوگیا (پس یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل نہیں رہا کیونکہ مخاطبہ غیر مدخول بہا ہے لہذا بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی) اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ متعلق ہوں گی اور ترتیب وار واقع ہوں گی اور کبھی ثم، واؤ کے معنی کے لئے مستعار ہوتا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ "ثم کان من الذین امنوا"

تقریر و تشریح قولہ واما ثم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ ثم عطف کے لئے علی سبیل التراخی آتا ہے یعنی وہ فعل جو معطوف علیہ اور معطوف دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ معطوف علیہ کیلئے پہلے ثابت ہوتا ہے اور کچھ مہلت کے بعد معطوف کیلئے ثابت ہوتا ہے پھر کلمہ ثم کے بارے میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ ثم بطریق قطع کے تراخی کے لئے آتا ہے بایں طور کہ اس کا اثر حکم اور تکلم دونوں میں ظاہر ہوگا اور یہی ہے تراخی کامل جو حکم اور تکلم دونوں میں ہے حتیٰ کہ وہ کلام جس پر کلمہ ثم داخل ہو وہ حکماً یعنی شرعاً حقیقۃً اور حسّاً ایک نئی کلام ہوتی ہے گویا کہ قائل نے کلام اول پر خاموشی اختیار کرلی اور اس سے کلام اول کو قطع کردیا پھر ایک نئی کلام شروع کی۔ تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات کامل تراخی کا قول کرتے ہوئے فرمائی ہے اور کامل تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں ہو کیونکہ کلمہ ثم مطلق تراخی کے لئے موضوع ہوا ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف راجع ہوا کرتا ہے لہذا کلمہ ثم کمال تراخی پر دلالت کرے گا اور کمال تراخی وہ ہے جو حکم اور تکلم دونوں میں ہو اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تراخی صرف وجود میں ہوگی تکلم میں نہیں پس صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تراخی فی الحکم وصل فی التکلم کے ساتھ ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول کے ساتھ ملایا ہوا ہے لہذا اس کو تکلم میں کیسے منفصل قرار دیا جاسکتا ہے باوجود اس کے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے

قولہ بیانہ فیمن قال لامرأتہ الخ یہ اختلاف کے ثمرہ کا بیان ہے کہ ایک شخص نے اپنی غیر موطوءہ بیوی کو کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی کیونکہ تراخی جب تکلم میں ہے تو گویا کہ شوہر نے پہلی طلاق پر سکوت کیا پھر نئے سرے سے کلام کو شروع کیا تو پہلی طلاق واقع ہوگی کیونکہ کلام اول، کلام آخر پر موقوف نہیں ہے اور جب پہلی طلاق واقع ہوگئی تو اس عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہا لہذا وہ ضرور بالضرور لغو ہوگی جیسا کہ حقیقتاً سکوت پائے جانے کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ حکم تو اس صورت میں تھا جب شرط موخر ہو اور اگر شرط مقدم ہو مثلاً وہ شوہر اس طرح کہے "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں طلاق اول شرط سے متعلق

ہو جائے گی اور دوسری فی الحال واقع ہو گی کیونکہ محل باقی ہے کیونکہ طلاق اول شرط سے متعلق ہے اور معلق محل میں واقع نہیں ہوتی ہے اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی کیونکہ محل باقی نہیں رہا ہے اور طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر شوہر اسی مطلقہ عورت سے دوبارہ نکاح کر لے اور شرط مذکورہ پائی جائے تو تعلیق سابق کی بناء پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ سوال: جب تم اس امر کے قائل ہو کہ صورت مذکورہ میں تراخی فی التکلم حکماً ہے بایں طور کہ کلام اول کلام ثانی سے منفصل ہے گویا کہ کلام اول پر حقیقۃً سکوت ہوا ہے پھر از سر نو کلام کو شروع کیا ہے پس اس بناء پر قائل مذکور کا قول "ثم طالق" خبر بغیر مبتدا کے ہے اور یہ کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ طلاق ثانی بھی لغو ہو الجواب: اصولی طور پر بات یہی ہے لیکن دلالت عطف سے معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان صورۃً اتصال باقی ہے اور تقدیر مبتداء کے لئے اس قدر کافی ہے اس لئے کہ کلام میں مبتداء ضروری ہوتا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا "ثم انت طالق" بخلاف شرط کے کیونکہ اس کی صحت تقدیر کے لئے صورۃً و معنیً دونوں طرح اتصال ضروری ہے جب کہ شرط کو ایک زائد شئی ہونے کی بناء پر مقدر تسلیم کرنے کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے۔ اور زوجہ اگر مدخول بہا ہو تو اگر جزاء مقدم ہے تو اسی وقت پہلی اور دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث شرط سے معلق رہے گی پس گویا شوہر اول و ثانی پر خاموش ہو گیا پھر یوں کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو پہلی طلاق شرط سے معلق ہو گی اور دوسری و تیسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی گویا کہ اس نے اول پر خاموشی اختیار کی پھر نئے سرے سے دوسری اور تیسری طلاق کے ساتھ کلام شروع کیا اور یہ عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ان دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہٰذا یہ دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

قولہ وقالا یتعلقن جملۃً الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق بالشرط ہوں گی اور ترتیب وار واقع ہوں گی کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت مذکورہ میں انقطاع نہیں ہے لہٰذا تمام طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر لیکن وقوع کے وقت

ترتیب کے مطابق واقع ہونگی پس زوجہ اگر موطوءہ ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر موطوءہ ہو تو صرف پہلی طلاق واقع ہو گی اور وہ بائنہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث بینونت کی وجہ سے محل فوت ہونے کی بنا پر لغو ہو جائیں گی کذا قیل ۔:۔

قولہ وقد یستفاد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کلمہ ثم کا مجازی معنی بیان کرتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم واؤ کے معنی یعنی مطلق جمع کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ ثم کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو اور وجہ استفادہ یہ ہے کہ ثم اور واؤ میں معنی عطف کے اعتبار سے اتصال ہے کیونکہ کلمہ واؤ مطلق جمع کے لئے اور کلمہ ثم جمع مع تراخی کے لئے آتا ہے تو اس مناسبت کے پیش نظر جب تراخی متعذر ہو تو کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مجازاً مستعمل ہوتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے" ثم کان من الذین امنو اس آیت کا شروع یہ ہے۔ فلا اقتحم العقبۃ وما ادرٰک ما العقبۃ فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ یتیماذا مقربۃ او مسکیناذا متربۃ ثم کان من الذین امنو وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمۃ : ترجمہ: پس بے تامل گھاٹی میں نہ کود اور تو نے کیا جانا وہ گھاٹی کیا ہے کسی بندے کی گردن چھڑانا یا بھوک کے دن کھانا دینا، رشتہ دار یتیم کو یا خاک نشین مسکین کو اور ان سے جو ایمان لائے اور انہوں نے آپس میں صبر کی وصیتیں کیں" تو اس مقام میں ثم کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے کیونکہ اگر اس کے حقیقی معنی پر عمل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ فک رقبہ اور کھانا کھلانا ایمان سے قبل معتبر ہوں اور یہ تو فاسد ہے کیونکہ ایمان جمیع طاعات کی اصل اور تمام عبادات کا راس ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے اور اس پر کثیر آیات دلالت کرتی ہیں کہ اعمال کی قبولیت کے لئے ایمان شرط ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "ان الذین امنو وعملو الصلحٰت الایۃ"۔ بہر حال یہ تمام عمل جب مقبول ہیں کہ عمل کرنے والا ایماندار ہو اور جب ہی اس کو کہا جائے گا کہ گھاٹی میں کود اور اگر ایماندار نہیں تو کچھ نہیں سب عمل بیکار ۔:۔

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَہٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَہٗ یُقَالُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ

بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوا جَمِيعًا فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهُ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اِتِّصَالُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِيْ وُسْعِهِ ذٰلِكَ وَفِيْ وُسْعِهِ اِفْرَادُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِيْ وُسْعِهِ ::

ترجمہ: اور لفظ بل اپنے مابعد کے اثبات اور اپنے ماقبل سے اعراض کے لئے آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جاء نی زید بل عمرو (اس کا معنی یہ ہے کہ مجیئت کا اثبات عمرو کے لئے ہے اور زید کی مجیئت اور عدم مجیئت دونوں کا احتمال ہے یعنی وہ مسکوت عنہ ہے) اور ائمہ ثلاثہ نے بالاتفاق فرمایا ہے کہ وہ شخص جو اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین" تو جب وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف کلمہ واؤ کے ساتھ عطف کے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کیونکہ جب لفظ بل اول کے ابطال اور ثانی کو اس کی جگہ قائم کرنے کے لئے آتا ہے تو اس کا مقتضیٰ ثانی کو شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل کرنا ہے لیکن اس شرط سے کہ اول کو باطل قرار دیا جائے اور اول کو باطل قرار دینا قائل مذکور کی وسعت میں نہیں ہے اور اس کی وسعت میں تو یہ ہے کہ وہ ثانی کو علیحدہ طور پر شرط کے ساتھ ذکر کر دے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متصل ہو جائے پس کلام مذکور دو یمین کے ساتھ حلف اٹھانے کے بمنزلہ ہو جائے گا لہٰذا صورت مذکورہ میں وہ امر ثابت ہو گا جو اس کی وسعت میں ہو گا۔

تقریر و تشریح قولہ واما بل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لفظ بل اپنے ماقبل سے اعراض اور اپنے مابعد کے اثبات کے لئے غلطی کے تدارک و تلافی کے لئے موضوع ہوا ہے چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے "جاء نی زید بل عمرو" تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ ہم نے زید کی مجیئت کے تکلم میں غلطی کی ہے کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں تھا ہمارا مقصود تو عمرو کے لئے مجیئت کا اثبات ہے پس زید کی مجیئت اور عدم مجیئت دونوں محتمل ہیں گویا وہ مسکوت عنہ ہیں ان کے اثبات اور نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے یہ معنی نہیں ہے کہ زید کی مجیئت واقع اور نفس الامر میں باطل اور خطا ہے اور محققین کے نزدیک یہی غلط اور اس کے تدارک کا معنی ہے اور بعض کے نزدیک اعراض کا معنی اول سے رجوع اور اس کا ابطال ہے۔ فائدہ اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہنا چاہیئے کہ لفظ بل کے ماقبل سے اعراض صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ لفظ بل کا ماقبل، اعراض کے لئے صالح اور قابل ہو جیساکہ اخبار میں ہوتا ہے کیونکہ ان میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس اگر لفظ بل کا ماقبل اعراض کے لئے صالح اور قابل نہ ہو جیساکہ انشاءات میں ہوتا ہے تو کلمۂ بل صرف عطف کے لئے ہوگا اور بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوگا۔

قولہ وقالوا جمیعا الخ یعنی اسی لئے کہ جب لفظ بل کا ماقبل اعراض کا صالح نہ ہو تو اس صورت میں لفظ بل صرف عطف کے لئے ہوگا اور بل کے ماقبل اور اس کے مابعد دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بالاتفاق فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے۔ "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین" کہ جب یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ قائل قائل مذکور کا قول "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ" انشاء ہے کلمہ بل سے اس سے رجوع نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ انشاء ایسا امر ہے کہ اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہے پس صورت مذکورہ میں لفظ بل کا ماقبل اور اس کا مابعد بطریق جمع کے شرط کے پائے جانے کے وقت

بغیر ترتیب کے واقع ہو جائے گا یعنی اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کو "غیر مدخول بہا" کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ متن میں آئندہ صورت مسئلہ سے فرق امتیاز ظاہر ہو جائے جس کو بخلاف العطف بالواو عند ابی حنیفۃ الخ سے بیان کیا ہے یعنی جب ایک شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وثنتین" تو اس صورت میں جب یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہو گی کیونکہ شخص مذکور کا قول "وثنتین" اس کے قول "فانت طالق واحدۃ" پر معطوف ہے لہذا یہ شرط کے ساتھ ایک واسطہ سے متعلق ہو گا اور اول بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متعلق ہے اور واسطہ اس چیز سے مقدم ہوتا ہے جس چیز کے لئے یہ واسطہ ہوتا ہے تو جب شرط پائی جائے گی تو یہ طلاقیں ترتیب کے مطابق واقع ہوں گی تو پہلی طلاق پہلے واقع ہو گی تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس طلاق کے وقوع کے بعد دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہیں رہا ہے ہاں اگر یہ عورت مدخول بہا ہوتی تو یہ تمام طلاقیں واقع ہو جائیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر مدخول بہا والی صورت میں بھی تمام طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اول اور آخر دونوں کا شرط میں اشتراک ہوتا ہے قد مر تشریحہ فتذکر۔

قولہ لانہ لما کان الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے صورت مذکورہ میں تین طلاقوں کے وقوع کی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ جب لفظ بل، اول کے ابطال اور ثانی کو اس کی جگہ قائم کرنے کے لئے آتا ہے تو لفظ بل کے مقتضیات میں سے یہ امر ہو گا کہ ثانی یعنی بل کا مابعد شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متصل ہو کیونکہ اس وقت معطوف علیہ باطل ہو گیا ہے اور اس کی جگہ معطوف نے لے لی ہے کیونکہ اگر اول یعنی معطوف علیہ باطل نہ ہوتا تو ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ واسطہ سے متصل ہوتا اور صورت مذکورہ میں اول کا ابطال قائل کے بس کی بات نہیں ہے کیونکہ اول کا شرط کے ساتھ تعلق بطریق لزوم کے ہو چکا ہے لیکن قائل کی وسعت میں یہ امر ضرور ہے کہ وہ ثانی کو علیحدہ طور پر شرط کے ساتھ ذکر کرے تاکہ ثانی، شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے

پس گویا کہ اس جگہ شرط مذکور ہوتی ہے یہ نہیں کہ یہاں شرط کو اختصار کے پیش نظر حذف کر دیا گیا ہے پس دونوں طلاقیں شرط کے ساتھ بلا واسطہ متعلق ہوں گی تو کلام مذکور دو یمین کے ساتھ حلف کے بمنزلہ ہو گیا بایں طور کہ قائل مذکور نے یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ" پھر اس نے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین" تو یہ عورت جب ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوئی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی لہذا وہ چیز ثابت ہو جائے گی جو اس کی وسعت میں ہے یعنی ثانی کو شرط کے ساتھ متصل کرنا اور وہ چیز ثابت نہیں ہو گی جو اس کی وسعت میں نہیں ہے یعنی اول کا ابطال فیقع الثلث کما قررنا لک

وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ نَقُوْلُ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اِسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ ؛

ترجمہ: اور لفظ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو "ماجاء نی زید لکن عمرا" کہ میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے بجز اس کے کہ لکن کے ساتھ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کلام مربوط و متصل ہو پس جب کلام مربوط و موصول ہو جیسے ایک شخص نے اقرار کیا کہ یہ غلام مثلاً زید کا ہے اور زید مقر لہ نے کہا کہ ماکان لی قط لکنہ لفلان اخر" کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں لیکن یہ تو فلاں یعنی عمرو کا غلام ہے تو نفی یعنی "ماکان لی قط" کا تعلق اثبات (یعنی

وہ قول جو لکن کے بعد مذکور ہے یعنی "لفلان آخر" کے ساتھ ہو گیا حتیٰ کہ اس غلام کا ثانی (یعنی عمرو) مستحق ہو گا اور اگر کلام مربوط و متصل نہ ہو تو وہ کلام متانف قرار پائے گا جیسے اس عاقلہ بالغہ عورت کا کلام جس کا نکاح ایک فضولی شخص نے کسی دوسرے مرد سے ایک سو درہم پر کر دیا تھا تو اس عورت نے نکاح کی خبر ہونے کے بعد کہا لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" تو اس قول سے نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ اس کلام میں ایک ہی فعل کی نفی بھی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات بھی ہے لہذا کلام کا انساق (یعنی مربوط) ہونا برقرار نہیں رہا ہے .:.

تقریر و تشریح قولہ واما لکن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کے لئے جو کلام سابق منفی سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو "ما جاءنی زید" پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا کیونکہ زید و عمرو دونوں کے درمیان غایت درجہ کی دوستی اور محبت ہے چنانچہ تم نے اپنے قول "لکن عمرٌ" سے اس کی تلافی کر دی اور یہاں "نفی کے بعد استدراک کی قید" اس صورت میں ہے جب مفرد کا عطف مفرد پر ہو اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہو گا اور لکن اگر مخففہ یعنی تشدید کے بغیر ہو تو وہ عاطفہ ہے اور اگر مشددہ ہو تو وہ مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے .:.

قولہ غیر ان العطف بہ الخ یعنی لفظ لکن کے ساتھ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام میں اتساق ہو اور کلام کے اتساق سے مراد یہ ہے کہ لکن کے مابعد کا لکن کے ماقبل کے لئے تدارک صحیح ہو بایں طور کہ کلام کا[1] بعض بعض کے ساتھ متصل ہو منفصل نہ ہو تاکہ عطف متحقق ہو سکے اور دوسری بات[2] یہ ہے کہ نفی ایک شی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شی کی طرف راجع ہو تاکہ ان دونوں میں جمع ممکن ہو اور اول کلام آخر کلام کے مناقض نہ ہو پس اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی فوت ہوتی تو اتساق کلام حاصل نہیں ہو گا لہذا اس وقت استدراک درست

نہیں ہو گا اور یہ کلام مستانف شمار ہو گا معطوف شمار نہیں ہو گا۔ پس جب کلام میں اتساق پایا جائے جیسے مقرلہ بالعبد کا کلام "ماکان لی قط لکنہ لفلان اخر" تو نفی یعنی "ماکان لی قط" کا تعلق اثبات یعنی "لفلان اخر" کے ساتھ ہو گا اور ثانی عبدِ مذکور کا مستحق ہو گا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ میں ایک غلام تھا اس نے اقرار کیا کہ یہ غلام مثلاً زید کا ہے اور زید (جو کہ اس غلام کے ساتھ) مقرلہ ہے اس نے کہا "ماکان لی قط لکنہ لفلان اخر" کہ یہ میرا غلام ہرگز نہیں ہے یہ غلام تو فلاں مثلاً عمرو کا ہے تو جب اس کا قول "لفلان اخر" اس کے قول "ما کان لی قط" کے ساتھ موصول ہوا تو نفی یعنی "ماکان لی قط" اثبات یعنی جو کہ لکن کے بعد مذکور ہے یعنی اس کا قول "لفلان اخر" کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اس صورت میں دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے اتساق کلام حاصل ہو گیا۔ اتصال تو اس لئے کہ اس کا قول "لکنہ لفلان اخر" اس سے "ماکان لی قط" کے متصل صادر ہوا ہے ہاں اگر یہ متصلاً صادر نہ ہوتا تو اس امر کا احتمال تھا کہ اس کا قول "ماکان لی قط" دراصل اس قائل کے اپنے نفس سے نفی اور اقرار مذکور کا رد ہے پس جب "ماکان لی قط" کے متصل "لکنہ لفلان اخر" صادر ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل مذکور نے اپنی ذات سے دوسرے شخص کی طرف تحویل کا ارادہ کیا ہے حتیٰ کہ غلام مذکور کا وہ دوسرا شخص مستحق ہو گا۔ باقی رہی دوسری شرط (کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو) تو یہ ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں قائل مذکور نے غلام کی ملک کی اپنی ذات سے نفی کی ہے اور اس کو اپنے غیر کے لئے ثابت کیا ہے بایں طور کہ اس نے کہا ہے "لکنہ لفلان اخر"۔

قولہ والا فہو مستانف الخ یعنی اگر دو شرطوں میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام میں اتساق فوت ہو جائے تو وہ کلام مستانف شمار ہو گا معطوف شمار نہیں ہو گا جیسے اس عاقلہ بالغہ عورت کا کلام جس کا نکاح ایک فضولی شخص نے کسی مرد سے یک صد روپیہ مہر پر کرا دیا تھا تو اس عورت نے اپنے نکاح کی خبر معلوم ہونے کے بعد کہا "لا اجیز النکاح لکن اجیزہ

بما تئتہ وخمسین" تو اس عورت کے قول مذکور سے یہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں ایک ہی فعل کی نفی بھی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات بھی ہے لہٰذا ایک شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کلام مذکور میں اتساق نہیں رہا اور وہ شرط یہ ہے کہ نفی ایک شے کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو کیونکہ اس عورت نے جب کہا "لا اجیز النکاح" تو اس نے اصل نکاح کو ہی اکھاڑ پھینکا حتی کہ اس نکاح کی صحت کی وجہ کوئی باقی نہیں رہی پھر جب اس نے اس کے بعد یہ کہا "لکن اجیزہ بما تئتہ وخمسین" تو لازم آیا کہ اسی فعل منفی کا بعینہ اثبات ہو باقی رہا مہر تو وہ نکاح میں تابع کی حیثیت رکھتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے تو اس صورت میں کلام کا اول کلام کے آخر کے مناقض ہو گیا تو ہم نے اس کو ابتداء کلام پر حمل کیا پس یہ لکن استیناف کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے۔ ہاں یہ عورت اگر یوں کہتی "لا اجیز النکاح بما تئتہ ولکن اجیزہ بما تئتہ وخمسین" تو یہ کلام متسق ہوتی اور یہ تدارک مقدار مہر میں ہوتا تو اصل نکاح میں نہ ہوتا تو اس صورت میں نفی قید مائتہ کی طرف راجع ہو گی اور اثبات قید مائتہ وخمسین کی طرف راجع ہو گا کیونکہ یہ مسلّمہ بات ہے کہ مقید کلام میں نفی صرف قید کی طرف راجع ہوتی ہے ۔:۔ فتامّل۔

وَاَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِيْ مَوْضِعِ

الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهٗ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِيْ نَحْوِ قَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ حَتّٰى اَوْ اَدْخُلَ الْاُخْرٰى قَبْلَ الْاُوْلٰى اِنْتَهَتِ الْيَمِيْنُ لِاَنَّ الْعَطْفَ تَعَذَّرَ لِاِخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاِثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ ۞

ترجمہ اور کلمہ اَو دو اسموں کے یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوتا ہے پس یہ مذکورین یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے۔ اگر کلمہ اَو خبر میں واقع ہو تو یہ شک کی طرف مُفضی ہوتا ہے اور اگر کلمہ اَو ابتدا اور انشاء میں واقع ہو تو یہ تخییر کا موجب ہوتا ہے اور اسی لئے ہم نے اس شخص کے بارے کہا ہے جو کہے "ھذا احرا و ھذا" کہ بیشک اس کا یہ قول جب (شرعًا) انشاء ہے لیکن لغت کے لحاظ سے خبر کا احتمال رکھتا ہے تو کلمہ اَو تخییر کا موجب ہوگا اس احتمال پر کہ یہ قول اُس حریت کا بیان ہو جو اس کلام سے پہلے ہے حتی کہ بیان کو بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا گیا ہے اور کبھی کلمہ اَو معنی عموم کے لئے مستعار ہوتا ہے پس کلمہ اَو موضع نفی میں عموم افراد کے لئے اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کے لئے موجب ہوگا اور اسی لئے اگر کوئی شخص یہ حلف اٹھائے "لا یکلم فلانًا او فلانًا" کہ بخدا وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا تو وہ جب ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر حالف مذکور یوں حلف اٹھائے "لا یکلم احدًا الا فلانًا او فلانًا" کہ بخدا وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس صورت میں اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور کبھی کلمہ اَو حتی کے معنی میں مستعار ہوتا ہے جیسے اُس شخص کے قول میں جو کہے "واللہ لا

ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار" کہ اگر قائل مذکور دوسرے گھر میں داخل ہونے سے قبل داخل ہوا تو اس کی یمین ختم ہو جائے گی کیونکہ صورتِ مذکورہ میں دو کلاموں کے درمیان نفی و اثبات کے اعتبار سے اختلاف کی بنا پر عطف متعذر ہے اور غایت اس امر کی صالح ہے کہ اس کلام کو اسی پر حمل کیا جائے کیونکہ کلام اول حظر اور تحریم ہے اور اسی لئے یہاں لفظ اَو کے مجازی معنی کے ساتھ عمل واجب ہے پس اس صورت میں لفظ اَو مجازاً" لفظ حتیٰ کے معنی میں ہوگا۔:۔

تقریر و تشریح قولہ واما اَو الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ اَو دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوتا ہے اگر دو مفردوں کے درمیان واقع ہو تو دونوں میں سے ایک کے لئے حکم کے ثبوت کا فائدہ دے گا جیسے "جاء نی زید او بکر" یا دونوں میں سے ایک کے ساتھ ثبوتِ حکم کا فائدہ دے گا جیسے "زید قاعد او قائم" اور اگر کلمہ اَو دو جملوں کے درمیان واقع ہو تو یہ ان دونوں میں سے ایک کے حصولِ مضمون کا فائدہ دے گا جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے "ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم" یہ جمہور اہل لغت و ائمہ اصول کا مذہب ہے اور القاضی الامام ابو زید اور ابو اسحاق الاسفرائی اور اہل نحو کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کلمہ اَو شک کے لئے ہے اور یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ شک وہ معنی نہیں ہے جو وضع کے اعتبار سے کلمہ اَو سے مقصود ہوتا ہے بلکہ کلمہ اَو کی وضع احد المذکورین کے لئے بغیر تعیین کے ہے ہاں اخبارات میں شک صرف محل کلام سے لازم آجاتا ہے اور اگر وضع کے اعتبار سے معنی شک مقصود ہو تو اس کے لئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔:۔

قولہ فان دخلت فی الخبر الخ یعنی کلمہ اَو اگر خبر میں واقع ہو تو یہ محلِ کلام کے اعتبار سے معنی شک کی طرف مفضی ہوگا یہ نہیں کہ کلمہ اَو کی وضع ہی شک کے لئے ہوتی ہے جیسے جاء نی زید او خالد" اس سے مقصود زید اور خالد دونوں میں سے "لا علی التعیین" ایک کی مجیئت کی خبر دینا ہے تو اس اعتبار سے شک واقع ہوا نہ یہ کہ کلمہ اَو وضع ہی شک کے لئے ہوا ہے اور اگر کلمہ اَو ابتداً

میں واقع ہو جیسے "اضرب ھذا او ھذا" اور اسی طرح اگر انشاء میں واقع ہو جیسے "ھذا حرا وھذا" تو تخییر کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ شک جو محلِ کلام سے پیدا ہوتا ہے وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ یہاں پر ابتدا اثبات حکم کے لئے ہے تو یہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگا یعنی دونوں میں سے کسی ایک کو لاعلی التعیین شامل ہوگا اور ابتدا کی صورت میں امر تعمیل حکم کے لئے ہے اور تعمیل حکم بغیر تعین کے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ مامور کو آمر کی مراد کا علم نہیں ہے تو ضرورتاً یہاں تخییر ثابت ہوگی اور امر سے اس کی مراد کے بارے میں پوچھا جائے گا تاکہ اس کے حکم کی تعمیل کی جاسکے اور اسی طرح انشاء کی صورت میں جب یہ دونوں میں سے ایک کو لاعلی التعیین شامل ہے تو تخییر کو واجب کرے گا تاکہ ابہام کا ازالہ ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جس طرح اخبار میں شک خارج سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح ابتدا اور انشاء میں تخییر خارج سے ثابت ہوتی ہے یہ نہیں کہ کلمہ اَو شک اور تخییر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

قولہ ولہذا قلنا فیمن قال ھذا حر او ھذا الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ اَو دو چیزوں میں سے ایک کے لئے بغیر تعیین کے آتا ہے اور شک اور تخییر محل کلام سے ثابت ہوتے ہیں ہم نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو یوں کہے "ھذا حُرٌّ او ھذا" کہ جب یہ قول شرعی لحاظ سے انشاء ہے کیونکہ شرع شریف نے اس قول کو ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن یہ قول لغت کے اعتبار سے خبر ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس قول کو لغت میں اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ کلمہ اَو تخییر کو واجب کرے گا حتیٰ کہ قائل مذکور کو اس امر کی ولایت حاصل ہوگی کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کسی میں چاہے عتق واقع کر دے اور معین کر دے کہ یہ میرا مقصود ہے اس احتمال پر کہ یہ قول اُس حریت کا بیان ہے جو اس کلام سے پہلے ہے حتیٰ کہ بیان کو بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا گیا ہے پس جس طرح مُبیَّن ذو جہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذوجہتین ہے چنانچہ بیان بایں طور کہ وہ معین کر کے یوں کہے "ھذا کان مرادًا لی" (یعنی میری مراد یہ تھا) من وجہ انشاء ہے گویا قائل مذکور بیان کے وقت حریت کو ایجاد کرتا ہے لہذا عتق کے لئے محل کی صلاحیت شرط

ہے کیونکہ انشاء حریت اُسی محل میں واقع ہوگی جو اس کے لئے صلاحیت رکھے گا۔ پس اگر بیان سے قبل دونوں غلاموں میں سے ایک مرگیا اور متکلم کہے کہ وہی میری مُراد تھا تو اس کا یہ بیان قابلِ قبول نہیں ہوگا کیونکہ یہاں انشاء عتق کا محل باقی نہیں ہے لہذا دفعِ تہمت کے لئے جو غلام زندہ ہے وہ حریّت کے لئے متعین ہو جائے گا اور اس بناء پر کہ یہ من وجہ خبرِ سابق کا بیان ہے اس قائل مذکور پر قاضی کی طرف سے جبر کیا جائے گا ورنہ انشا میں قاضی ہرگز یہ جبر نہیں کرے گا کہ قائل اپنے غلام کو آزاد کردے اور جس جگہ تہمت کا احتمال نہیں ہوگا وہاں اس کا قول تسلیم کیا جائے گا حتیٰ کہ مرض الموت میں اگر کسی ایسے غلام کا بیان کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ بیان صحیح ہوگا کیونکہ یہاں تہمت نہیں ہے ۔

قولہ وقد تستعار هذه الكلمة للعموم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ اَو کبھی عموم کے لئے مستعار ہوتا ہے کبھی موضع نفی میں اور کبھی موضع اباحت میں چنانچہ کلمہ او اس وقت واؤ عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے اور استعارہ کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح کلمہ واؤ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لئے اثباتِ حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ اَو ہے لیکن اس قدر فرق ہے کہ واؤ عاطفہ اجتماع وشمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ اَو معطوف اور معطوف علیہ میں سے ہر ایک کے دوسرے سے انفراد اور علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب انفراد متعذر ہو جائے تو یہ واؤ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں اب ایک امر میں مشترک ہیں تو کلمہ اَو موضع نفی میں عمومِ افراد کو اور موضع اباحت میں عمومِ اجتماع کو واجب کرے گا۔ فافہم ۔

قولہ ولهذا لو حلف الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ اَو موضع نفی میں عمومِ افراد اور موضع اباحت میں عمومِ اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے لا یکلم فلانًا او فلانًا " تو وہ جس وقت ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یہ موضع نفی کی نظیر ہے اور حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمہ اَو موضع نفی میں واقع ہوا ہے تو یہ عمومِ افراد کو واجب کرے گا کہ یہ واؤ عاطفہ کے معنی میں ہے تو صورت مذکورہ میں دونوں میں سے جس سے بھی کلام کرے گا تو وہ حانث ہو جائے گا اس صورت میں حنث عام ہوگا لیکن کلمہ او بعینہ واؤ نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر حالف

دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر صرف ایک ہی یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسم مبارک کی ہتک ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہاں کلمہ اَو اگر عین واؤ ہوتا تو یہ کلام دو یمین کے بمنزلہ ہو جاتا تو اس بنا پر ہر ایک قسم کا علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔

قولہ ولو قال لا یکلم احدًا الخ یہ موضعِ اباحت کی نظیر ہے یعنی اگر حالف یوں کہے "لا یکلم احدًا الا فلانًا او فلانًا" کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی دوسرے شخص سے کلام نہیں کرے گا تو اس صورت میں اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح ہے۔ کلمہ اَو یہاں موضعِ اباحت میں واقع ہوا ہے کیونکہ حظر (ممانعت) سے استثناء اباحت ہے تو کلمہ اَو یہاں واؤ کے معنی میں ہے لہذا یہ عموم اجتماع کو واجب کرے گا تو اس بنا پر حالف کے لئے جائز ہے کہ وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے کیونکہ متکلم اگر صورتِ مذکورہ میں اَو کے بجائے واؤ کے ساتھ کلام کرتا تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا پس اسی طرح کلمہ اَو میں ہے اور اگر کلمہ اَو، کلمہ واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو قسم پوری ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو اس پر کفارہ واجب ہوتا۔

قولہ وقد یجعل بمعنی حتیٰ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ اَو حتیٰ کے معنی کے لئے مستعار ہوتا ہے اگرچہ کلمہ اَو میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے مستعمل ہو پس جب کسی جگہ عطف درست نہ ہو بایں وجہ کہ وہاں دو کلاموں میں اختلاف ہے مثلاً ان دونوں میں سے ایک اسم ہے اور دوسرا فعل یا ایک فعل ماضی ہے اور دوسرا فعل مضارع ہے اور باوجود اس کے یہ غایت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ کلام کا ابتدائی حصہ اس قدر ممتد ہے کہ اس کے لئے کلمہ اَو کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پس اس وقت کلمہ اَو حتی کے معنی کے لئے مستعار ہوگا جیسے اس قول میں ہے "واللہ لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار" اس مثال میں کلمہ اَو بمعنی حتی ہے کیونکہ اس جگہ عطف متعذر ہے کیونکہ قائل کا قول "ادخل" منصوب ہے اور اس سے پہلے کوئی فعل منصوب نہیں ہے جس پر عطف صحیح ہو اور یہ کلام، غایت کا احتمال رکھتا ہے لہذا کلمہ اَو کا حقیقی معنی ترک

کردیا گیا ہے اور اس کو غایت پر حمل کر دیا گیا ہے پس کلمہ اَو بمعنی حتیٰ ہو گیا ہے حتیٰ کہ اگر قائل مذکور دوسرے گھر میں داخل ہوا قبل اس کے کہ وہ پہلے گھر میں داخل ہو تو اس کی قسم پوری ہو گئی وہ حانث نہیں ہو گا اور اگر وہ پہلے گھر میں پہلے داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس امر کا ارتکاب کیا ہے جس کو اس نے اپنی یمین سے محظور و ممنوع کر لیا تھا ۔:۔

قولہ لانہ تعذر العطف الخ یہ قول اس امر پر دلیل ہے کہ کلمہ اَو کو یہاں حتیٰ کے معنی کے لئے مستعار لیا گیا ہے فرماتے ہیں کہ مثال مذکور میں دو کلام مختلف ہیں کلام اول یعنی "لا ادخل" میں نفی ہے اور کلام ثانی یعنی "او ادخل" میں اثبات ہے اور کلام مثبت کا عطف کلام منفی پر یا اس کا عکس متعذر ہے اور یہاں غایت اس امر کی صالح بھی ہے کہ کلام کو اس پر حمل کیا جائے کیونکہ کلام کا اول یعنی اس کا قول "لا ادخل" حظر و تحریم ہے اور وہ ممتد ہے اور وہ صالح ہے کہ آخر کلام یعنی "او ادخل ھذہ الدار" کو اس کی غایت قرار دیا جائے پس اسی لئے تو دوسرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے تحریم منقطع ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوا تو وہ حانث نہیں ہو گا۔ کما مر ۔:۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں عطف کے متعذر ہونے اور صلاحیت غایت کی وجہ سے ضروری ہے کہ کلمہ اَو کے مجازی معنی کے ساتھ عمل کیا جائے تو یہاں کلمہ اَو مجازاً حتیٰ کے معنی میں مستعمل ہو گا۔ سوال: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول کہ یہاں منفی اور مثبت دو کلاموں کے اختلاف کی وجہ سے عطف متعذر ہے کیونکہ منفی کلام پر مثبت کلام کا عطف یا اس کا عکس متعذر ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ کلام منفی پر کلام مثبت کا عطف یا اس کا عکس نحاۃ کے نزدیک شائع ذائع ہے ۔:۔ الجواب اسی اعتراض سے بچنے کیلئے ہم نے اپنی تقریر میں تعذر عطف کی ایک اور وجہ بیان کی ہے فتذکر۔ ہاں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی یہ توجیہہ بیان کی جا سکتی ہے کہ یہاں تعذرِ عطف سے مراد عدم الحسن ہے یا یوں کہا جائے کہ استعارات کے باب میں فقہاء کرام کا اپنا ایک عندیہ اور مختار ہے اگر اس میں نحاۃ کا اختلاف ہو تو یہ کوئی مضر نہیں ہے ۔:۔

وَاَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيْمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ اَنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتُعِيْرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ حَتّٰى اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْتَهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيْبَ ؞

ترجمہ: اور کلمہ حتیٰ غایت کے لئے موضوع ہے اور اسی لئے حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے "زیادات" میں فرمایا ہے کہ جو شخص کہے عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ "یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ پڑے" کہ اگر متکلم چیخنے سے پہلے ہی مارنا ترک کر دے تو وہ حانث ہو جائے گا اور کبھی حتیٰ، لام کَیْ کے معنی میں مجازاۃ کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے اس قول میں ہے "اِنْ لَّمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ" یعنی میں اگر تمہارے پاس کل اس وقت تک نہ آؤں کہ تم مجھے دن کے ابتدائی حصے کا کھانا کھلاؤ تو میرا غلام آزاد ہے حتیٰ کہ متکلم جب مخاطب کے پاس آیا اور مخاطب نے اسے دن کے ابتدائی حصے کا کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہیں ہوگا کیونکہ احسان اتیان کے لئے منتہی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ تو اتیان کا داعی اور سبب ہے اور اگر دونوں فعل ایک فاعل سے ہوں جیسے کوئی شخص کہے "اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ" یعنی میں اگر تمہارے ہاں نہ آؤں تاآنکہ میں تمہارے ہاں دن کا کھانا کھاؤں تو میرا

غلام آزاد ہے" تو برّ کا تعلق ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہوگا کیونکہ متکلم کا فعل خود اس کے فعل کی جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا کلمہ حتی کو حرف فاء کے معنی کے ساتھ عطف پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت، تعقیب کے مناسب ہے .:.

تقریر و تشریح قولہ واما حتّٰی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لفظ حتی لفظ الیٰ کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ حتی اس امر پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کی غایت ہے خواہ وہ اس کے ماقبل کی جزء ہو یا اس کا غیر اور یہ معنی غایت اس صورت میں ہوتا ہے جب لفظ حتی کا ماقبل امر ممتد ہو اور لفظ حتی کا مابعد اس کے لئے انتہا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ حقیقی معنی ہے اس سے صرف کسی دلیل کے پیش نظر ہی تجاوز ہو سکتا ہے اور اکثر علمارفن کا عندیہ یہ ہے کہ اطلاق کے وقت لفظ حتی کا مابعد اس کے قبل میں داخل ہوتا ہے اور لفظ حتی کبھی عاطفہ ہوتا ہے اس کا مابعد اس کے ماقبل کے اعراب میں تابع ہوتا ہے اور صورتِ نصب میں یہی متعین ہوتا ہے جیسے اکلت السمکۃ حتی راسہا اور کبھی لفظ حتّٰی ابتدائیہ ہوتا ہے اس کے بعد جملہ فعلیہ واقع ہوگا یا ایسا جملہ اسمیہ کہ اس کی خبر مذکور ہوگی یا محذوف اور ان سب میں معنی غایت پایا جاتا ہے اور اصل حتی جارہ ہے کیونکہ معنی غایت جس کے لئے حتّٰی موضوع ہے وہ حتّٰی عاطفہ میں ثابت نہیں ہوتا اس حیثیت سے کہ وہ حتّٰی عاطفہ ہے بلکہ معنی غایت کسی دوسری وجہ سے ثابت ہوتا ہے بخلاف حتی جارہ کے واعلم لفظ حتّٰی جس طرح اسماء پر داخل ہوتا ہے اسی طرح افعال پر بھی داخل ہوتا ہے تو اس وقت لفظ حتی کبھی تو غایت[1] کے لئے ہوگا اور کبھی صرف مجازاۃ[2] اور سببیت کے لئے بمعنی لام کی کے ہوگا اور کبھی صرف عطف[3] یعنی تشریک کے لئے ہوگا بغیر اعتبار کرنے غایت اور سببیت کے لیکن اصل اول ہے کما عرفت انفا تو لفظ حتی کو حتی الامکان اسی معنی غایت پر حمل کیا جائے گا اور اس امکان کی شرط دو امور ہیں ایک یہ کہ حتی کا ماقبل امر ممتد ہو اور دوسرا امر یہ کہ حتی کا مابعد اس کے ماقبل دامر ممتد کے منتہی ہونے پر

دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے پس اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو لفظ حتّٰی، مجازاۃ اور سببیت کے لئے بمعنی لام کی کے مستعمل ہوگا اگر ممکن ہوا ورنہ یہ (لفظ حتّٰی) عطف محض کے لئے مستعار ہوگا وھذا خلاصۃ البحث

قولہ ولھذا قال محمد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ فی الزیادات الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ حتّٰی غایت کے لئے آتا ہے۔ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الزیادات" میں اس شخص کے متعلق فرمایا ہے جس نے یوں کہا "عبدہ حر ان لم اضربك حتی تصیح" کہ قائل مذکور اگر مخاطب کے چیخنے سے پہلے مارنے سے رُک گیا یا قائل مذکور نے مخاطب کو بالکل مارا ہی نہیں تو وہ حانث ہو جائے گا ہاں اگر قائل مذکور نے مخاطب کو مارا یہاں تک کہ وہ چیخ اُٹھا تو برّ کے پائے جانے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ تو مثال مذکور میں لفظ حتّٰی معنی غایت کے لئے ہے کیونکہ اس میں لفظ حتّٰی کا ماقبل یعنی مقابل کو مارنا امر ممتد ہے اور حتّٰی کا مابعد یعنی مخاطب کا چیخنا اس کے لئے انتہا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ چیخنا اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب چیخنے تک آکر رحمت جوش مارنے یا کسی سے خوف کی وجہ سے منتہی ہو جائے۔:۔

قولہ واستعیر للمجازاۃ الخ یعنی متکلم کے اس قول ان لم اتك غدًا حتّٰی تغدینی" میں لفظ حتّٰی مجازاۃ اور سببیت کے لئے بمعنی لام کی کے مستعار ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ حتی غایت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ اس جگہ لام کی کے معنی میں ہوگا۔ تقدیر عبارت یہ ہے" ان لم اتك لکی تغدینی" یعنی اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تاکہ تم مجھے دن کا کھانا کھلاؤ تو میرا غلام آزاد ہے" تو اس صورت میں متکلم اگر مخاطب کے پاس آجائے اور مخاطب اسے دن کا کھانا نہ کھلائے تو متکلم حانث نہیں ہوگا کیونکہ متکلم مخاطب کے پاس تغدیہ کے لئے آیا ہے اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے اس میں متکلم کا کوئی اختیار نہیں ہے باقی ہم نے جو کہا ہے کہ صورت مذکورہ میں حتی معنی غایت کا صالح نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی اتیان اگرچہ اس امر کا صالح ہے کہ وہ حدوث امثال سے ممتد ہوسکے لیکن آخر کلام یعنی دن کے ابتدائی حصہ میں کھانا کھلانا اس امر کا صالح نہیں ہے کہ یہ اتیان کی غایت ہوسکے کیونکہ تغدیہ ایک طرح کا احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا باعث و داعی ہے لہٰذا وہ تغدیہ سے منتہی نہیں ہوگا پس جب

تعذیہ، اتیان کا سبب ہے تو حتیٰ بمعنی لام کی کے ہو کر مجازاۃ اور سببیت کا مفید ہوا کیونکہ شی کی جزا اور
اس کا سبب اس سے مقصود ہوتا ہے بمنزلۃ الغایۃ من المغیّا :-
قولہ فان کان فعلان من واحد الخ یعنی معنی سببیت اور مجازاۃ اس صورت میں متحقق ہوتا ہے
جب دو فعل دو فاعلوں سے صادر ہوں کیونکہ غالباً ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے جزا ہونے
کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی عادتاً انسان خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا پس اگر دو فعل ایک
ہی شخص سے ہوں ایک فعل حتیٰ سے قبل اور ایک فعل حتیٰ کے بعد جیسے کوئی شخص کہے " ان لم اٰتک
حتی اتغدی عندک فعبدی حر "، یعنی اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں پس میں تمہارے پاس دن کا
کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال میں تعذیہ جس طرح صدر کلام کے لئے انتہا ہونے کی صلاحیت
نہیں رکھتا اسی طرح معنی سببیت کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ایک شخص کا اپنے غیر کے پاس
آنا غیر کے پاس اس آتی کے تعذیہ کا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ اتیان آتی کے تعذیہ کی طرف مفضی نہیں
ہے لہذا یہ امر متعین ہو گیا کہ مثال مذکور میں لفظ حتیٰ محض عطف کے لئے مستعار ہے گویا کہ متکلم نے
یوں کہا " ان لم اٰتک فلم اتغد عندک فعبدی حر " پس اس وقت بر کا تعلق مخاطب کے
پاس اتیان اور تعذیہ دونوں کے ساتھ ہو گا اور ان میں تراخی نہیں ہو گی۔ لہذا متکلم اگر مخاطب کے پاس نہ آئے
یا آئے اور دن کا کھانا نہ کھائے یا آئے اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھائے تو ان تمام صورتوں میں
حانث ہو جائے گا باقی ہم نے یہاں حتیٰ کو فا کے معنی میں اس لئے لیا ہے کہ استعارے میں فا ہی اقرب
ہے لہذا کلمہ حتیٰ کو جب فا کے معنی میں کر دیا جائے تو تراخی درست نہیں ہو گی اور بعض کہتے ہیں کہ
یہاں حتیٰ کا واؤ میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیونکہ مجوز لا استعارہ اتصال ہے اور اتصال واؤ کی
صورت میں زیادہ ہے لیکن اول اوجہ ہے اور یہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے کما سیاتی "
اس مقام پر یہ مشہور اعتراض ہے کہ ایک شخص کے بعض افعال اسی شخص کے بعض افعال کا سبب
ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان کی طرف مفضی ہوتے ہیں جیسے نازعنہ کی اغلب و باحثنہ کی افحمہ
اللھم یہ بہت قلیل ہے لہذا اس کا چنداں اعتبار نہیں ہے۔ اور اعتراض مذکور کے جواب میں اگر یہ

کہہ دیا جائے تو وجہ ہوگا کہ ہماری بحث جن مواد میں ہے اُن میں یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہماری بحث جمیع افعال کے اعتبار سے نہیں ہے۔ واللّٰہ اعلم بالصواب ؞

قولہ محمول علی العطف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل بیان فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں لفظ "حتیٰ" کو فا کے معنی میں کیوں کیا ہے تو فرماتے ہیں کہ جب یہ جزا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اس کو حرف فا کے معنی کے ساتھ عطف پر حمل کیا جائے گا کیونکہ فاء میں معنی تعقیب ہوتا ہے اور "حتیٰ" میں معنی غایت لیں یہ دونوں ہم جنس ہوئے بایں طور کہ "حتیٰ" کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے غایت اور وجود میں اس سے متاخر ہوتا ہے اسی طرح فا کا مابعد اس کے ماقبل سے متاخر ہوتا ہے بخلاف واو کے ؞ فائدہ علماء فن نے فرمایا ہے کہ قول "اتغدی" کے الف کو گرا کر لکھا اور پڑھا جائے تاکہ وہ مجزوم ہو جائے اور اس کے قول "اتک" پر معطوف ہو جائے اور دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ "اتغدیٰ" کو الف کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ استعارہ معنی میں ہے اعراب میں نہیں۔ فتامل ؞

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْبَاءِ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِيْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِيْدِيْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَهٗ كَانَ لَهٗ اَنْ يُّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهٗ وَصَفَهٗ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ ؞

ترجمہ: اور حروف معانی کے قبیلہ سے حروف جر ہیں پس لفظ باؔ الصاق کے لئے آتا ہے اور اسی لئے ہم نے قائل کے اس قول ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌّ" (یعنی اگر تم مجھے فلاں شخص کے آنے کی خبر دوگے تو میرا غلام آزاد ہے) کے متعلق کہا ہے کہ یہ قول فلاں کے قدوم کی خبر صادق پر واقع ہوگا اور کلمہ علیٰ لازم کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا قائل کا یہ قول لہ علی الف دین کے اقرار کے طور پر ہوگا اور کلمہ علیٰ شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "یُبایعنک علی ان لا یشرکن باللّٰہ شیئًا" اور کلمہ علیٰ معاوضاتِ محضہ میں لفظ با کے معنی میں مستعار ہوگا کیونکہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے اور اسی لئے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق فرمایا ہے جو یہ کہے "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" یعنی میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہو اسے آزاد کردو کہ مخاطب کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کر دے بخلاف اس کے اس قول کے "من شاء من عبیدی عتقہ، فاعتقہ" یعنی میرے غلاموں میں سے جو اپنی آزادی کا خواہش مند ہو اُسے آزاد کردو (تو اس صورت میں اگر تمام غلام اپنی آزادی کے خواہشمند ہوں تو وہ تمام کو آزاد کر سکتا ہے) کیونکہ قائل نے اس بعض کو جو "من عبیدی" سے مفہوم ہو رہا ہے صفتِ عامہ (یعنی مشیت) کے ساتھ موصوف کر دیا ہے پس اس عموم نے خصوص کو ساقط کر دیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ومن ذلک حروف الجرّ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب حروفِ معانی میں سے حروفِ عاطفہ کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب حروفِ معانی میں سے حروفِ جر کا بیان فرماتے ہیں کہ حرف با الصاق کے لئے آتا ہے تو جہاں حرف با ہوگا وہاں ایک امر ملصق ہوگا اور دوسرا ملصق بہ اور حرف با ملصق بہ پر داخل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ جو شخص کہے "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌّ"، کہ یہ قول اسی خبر پر واقع ہوگا جو خبر واقع کے مطابق ہوگی کیونکہ قائل مذکور کے

قول" ان اخبرتنی بقدوم فلان" کا معنی ہے" ان اخبرتنی خبرًا ملصقًا بقدوم فلان" یعنی اگر تم مجھے ایسی خبر دو جو فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر اسی وقت قدوم فلان کے ساتھ ملصق ہو سکتی ہے جب کہ فلاں کا قدوم واقع میں پایا گیا ہو پس اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی سچی خبر دی تو قائل مذکور حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے فلاں کے قدوم کی جھوٹی خبر دی تو قائل مذکور حانث نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی شخص کہے" ان اخبرتنی ان فلانا قدم" یعنی اگر تم نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو قائل مذکور مخاطب کی خبر سے حانث ہو جائے گا خواہ وہ خبر جھوٹی ہو یا سچی .:.

قولہ وعلی للالزام الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ علی اس قول" لہ علی الف درھم" میں الزام کے لئے ہے یعنی کلمہ علی اس پر دلالت کرتا ہے کہ میرے مدخول پر کوئی چیز لازم ہے تو مثال مذکور میں متکلم پر ہزار درہم لازم ہو جائے گا کیونکہ کلمہ علی لغت میں استعلاء (یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنا) کے لئے موضوع ہے اور استعلاء دو قسم ہے ایک حقیقی جیسے" زید علی السطح" میں ہے اور دوسری حکمی بایں طور کہ متکلم پر کوئی چیز لازم آئے جیسے مثال مذکور" لہ علی الف درھم" میں ہے لہذا اس کو اقرار بالدین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین میں استعلاء موجود ہے کیونکہ دین اس سے بلند ہے اور اس پر سوار ہے لہذا اس پر ہزار درھم واجب ہوگا .:. اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ جزا شرط کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لہذا یہ شرط کو اس کے موجود ہونے کے وقت لازم ہوگی پس علی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے شرط ہوگا اور یہ استعمال بمنزلہ حقیقت کے ہوگا کیونکہ وہ معنی با سے حقیقی معنی کی طرف زیادہ قریب ہے گویا کہ وہ حقیقت کی انواع سے ایک نوع ہے اسی لئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تستعمل فرمایا ہے تستعار نہیں فرمایا۔ اس کی مثال جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے" یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئًا" یعنی وہ عورتیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بیعت کریں اس شرط پر کہ وہ اللہ تبارک و

تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں۔ یہ فقہا کا مذہب ہے اور کتب تفاسیر میں یہ مذکور ہے کہ کلمۂ علی مبایعت کا صلہ ہے کہا جاتا ہے "بایعتہ علی کذا" مگر یہ معنی شرط کی طرف مودی ہے کیونکہ مبایعت شرط کی طرح توکید ہے لیکن فقہا کرام نے اس میں وسعت پیدا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمۂ علی بمعنی شرط ہے۔:۔

قولہ و تستعار بمعنی الباء الخ: یعنی کلمۂ علی معاوضات محضہ میں لفظ با کے معنی میں مستعار ہوتا ہے اور معاوضات سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی بھی جدا نہ ہوں جیسے بیع و اجارہ و نکاح: مثال کے طور پر متکلم اگر یوں کہے "بعت ھذا علی کذا" یا کہے "اجرتك ھذا علی کذا" یا کہے "نکحت علی کذا" تو پہلی صورت میں اس کا معنی یہ ہوگا "بعت ھذا بکذا" لہذا مسمی واجب ہوگا اور اسی طرح باقی دو صورتوں میں ہے کیونکہ معاوضات میں کلمۂ علی کے مقتضیٰ پر عمل کرنا متعذر ہے لہذا اس کو اس پر حمل کیا جائے گا جو معاوضات کی مناسب ہے اور وہ کلمہ با ہے کیونکہ با کا معنی الصاق ہے اور ان تصرفات میں عوض ان کو لازم ہوتا ہے اور جب ایک شئے دوسری شئے کو لازم ہوتی ہے تو وہ ملصق بہ ہوتی ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "لان الصاق الخ یعنی الصاق جو کہ با کا معنی ہے لزوم کے جو کہ کلمہ علی کا معنی ہے مناسب ہے تو اسی مناسبت سے علی کلمہ با کے معنی میں مستعار ہوتا ہے اور یہاں علی کو شرط پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ معاوضات محضہ تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتے ہیں کیونکہ اس صورت میں قمار کا معنی پایا جاتا ہے اور وہ حرام ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے معاوضات کے ساتھ محضہ کی قید بڑھا کر ان معاوضات سے احتراز کیا ہے جو محضہ نہیں ہیں جیسے طلاق مثلاً ایک عورت اپنے زوج کو کہے "طلقنی ثلاثاً علی الف درھم" مجھے ایک ہزار درھم کے عوض میں تین طلاقیں دیجئے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمۂ علی شرط پر محمول ہوگا الصاق پر نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر شوہر نے اسے ایک طلاق دی تو اس عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق درحقیقت معاوضات

کی قبیل سے نہیں ہے اور اس میں عوض عارضی ہوتا ہے لہٰذا وہ معاوضات کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی گویا اس عورت نے یوں کہا "طلقنی ثلاثا علی شرط الف درھم" مجھے ایک ہزار درہم کی شرط پر تین طلاقیں دے دو" اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ علی باب طلاق میں باکے معنی الصاق پر محمول ہوگا یعنی قول مذکور کا معنی یہ ہوگا "طلقنی ثلاثا بالف درھم" کیونکہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے قبیلہ سے ہو جاتی ہے اگرچہ وہ درحقیقت معاوضات کے قبیلہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ شوہر اگر اُسے ایک طلاق دے تو عورت پر ہزار درہم کی تہائی واجب ہوگی کیونکہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔

قولہ ومن للتبعیض الخ یعنی کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے یہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے اور نحاۃ نے کلمہ من کے بارے ذکر کیا ہے کہ یہ ابتداء غایت کے لئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "سرت من البصرۃ الی الکوفۃ" اور کبھی تبیین کے لئے آتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے فاجتنبوا الرجس من الاوثان" اور کبھی تبعیض کے لئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "اخذت من الدارھم ای بعضہا" پس نحاۃ نے ابتداء غایت کو اصل قرار دیا ہے اور باقی معانی کو تابع اور بعض نے جب کلمہ من کا استعمال معنی تبعیض میں کثیر دیکھا تو انہوں نے اس کو اصل قرار دیا۔

قولہ ولہذا الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کہے "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" کہ مخاطب کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک کے سوا متکلم کے تمام غلاموں کو آزاد کر دے کیونکہ کلمہ مَن موصولہ عموم اور شمول کو چاہتا ہے اور کلمہ مِن تبعیض کے لئے ہے تو اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ مَن اور مِن دونوں پر عمل کرنا درست ہو پس مخاطب کے لئے جائز ہے کہ کل سے ایک کو کم کر دے تاکہ دونوں کے ساتھ عمل ممکن ہو اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مخاطب تمام غلاموں کو آزاد کر سکتا ہے کیونکہ یہاں کلمہ مِن بیان کے لئے ہے جس طرح کلمہ مِن تبعیض کے لئے آتا ہے

اسی طرح یہ بیان کے لئے بھی آتا ہے پس اس کا قول "من عبیدی" بیان ہو گیا۔ اس کے قول "من شئت" کا لہذا کل سے ایک کو کم کرنے کی حاجت نہیں ہے بخلاف متکلم کے اس قول کے اعتق من عبیدی من شاء عتقه" یعنی میرے غلاموں میں سے جو اپنی آزادی کا خواہشمند ہو اسے آزاد کر دو" کیونکہ مولی نے اُس بعض کو جو "من عبیدی" سے مفہوم ہو رہا ہے صفت عامہ یعنی مشیت جو "من شاء عتقه" سے ثابت ہوتی ہے سے موصوف کیا ہے پس اس عموم نے جو کہ "من شاء" سے ثابت ہوتا ہے اس خصوص کو ساقط کر دیا ہے کہ جو کہ کلمہ مِن تبعیضیہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہ نکرہ موصوفہ عام ہوتا ہے بخلاف قول سابق مَن شئت کے کیونکہ اس قول میں مشیت، مخاطب کی طرف منسوب ہے۔ "مَن" کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا اس صورت میں وہ خصوص ساقط نہیں ہو گا جو "من عبیدی" سے ثابت ہوتا ہے۔

وَالِیٰ لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ وَفِي لِلظَّرْفِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ حَذْفِهِ وَاِثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَقَعَ عَلَى الْاَبَدِ وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُوْلِكِ الدَّارَ ؞

ترجمہ: اور کلمہ اِلیٰ مسافت کی انتہا بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور کلمہ فی کے حذف اور اثبات میں فرق کیا جاتا ہے پس قائل کا قول ان صمت الدھر فعبدی حر" یعنی اگر میں زمانہ بھر روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے" ابد یعنی استیعاب عمر پر واقع ہو گا اور قائل کا یہ قول "ان صمت فی الدھر فعبدی حر" یعنی اگر میں زمانہ میں روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ ایک ساعت پر واقع ہو گا یعنی اس میں استیعاب نہیں ہو گا اور کبھی کلمہ فی مقارنت کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے قائل کے اس قول میں ہے" انت طالق فی دخولک

الدار" تو اس صورت میں عورت دخول دار کے ساتھ ہی مطلقہ ہو جائے گی :.

تقریر و تشریح قولہ والی لانتہاء الغایۃ الخ یعنی کلمہ الیٰ مسافت کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ متن میں لفظ غایت سے مراد مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر اس طرح ہے جس طرح جزء کا اطلاق کل پر ہوتا ہے کیونکہ غایت، نہایت اور ایک طرف ہے جو مسافت میں پائی جاتی ہے کیونکہ مسافت کی دو طرفیں ہیں اس کی طرف اخیر پر کلمہ الیٰ داخل ہوتا ہے اور اس کی طرف اول پر کلمہ مِن داخل ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "سرت من البصرۃ الی الکوفۃ" پس مثال مذکور میں بصرہ اور کوفہ کے درمیان جو مسافت ہے سائر کے لئے اس کی ابتداء بصرہ سے ہے اور اس کی انتہا کوفہ تک ہے اور اسی لئے دیون کی اجال میں کلمہ الیٰ کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ دیون کی اجال دیون کی غایات ہوتی ہیں۔ اعلم: غایت اگر بذات خود قائم ہو یعنی وہ تکلم سے قبل موجود ہو اور اپنے وجود میں مغیّا کی طرف محتاج نہ ہو تو وہ مغیّا میں داخل نہیں ہوگی جیسے حائط ہے قائل کے اس قول میں "لہ من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط" اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو پس اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے ماسواء کو خارج کرنے کے لئے ہوگا تو غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی جیسے مرافق ہیں اللہ تبارک تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "وایدیکم الی المرافق" پس مرافق بذات خود قائم نہیں ہیں اور صدر کلام یعنی "الایدی" اس کو شامل ہے کیونکہ "ید" ابط تک ہے لہذا غایت کا ذکر کرنا اس کے ماسواء کو خارج کرنے کے لئے ہوگا پس غایت خود مغیا یعنی ید میں داخل ہو جائے گی اور حکم غسل اس کو شامل ہوگا۔ اس میں حضرت امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہر ایک غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو اس وقت غایت کا ذکر اس لئے ہوگا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جا سکے پس اس صورت میں غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے رات روزہ میں داخل نہیں ہے یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد مبارک "ثم اتموا الصیام الی اللیل" میں لیل، صوم میں داخل نہیں ہے

کیونکہ صدر کلام یعنی صوم، لیل کو شامل نہیں ہے کیونکہ صوم لغتہً امساک ساعتہ ہے (یعنی کچھ دیر تک کسی چیز سے رُکنے کے معنی میں آتا ہے) پس یہاں غایت (لیل) کا ذکر صوم کو اس تک کھینچنے کے لئے ہے لہذا یہ خود صوم میں داخل نہیں ہوگی اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہو اس کی مثال "آجال فی الایمان" ہے یعنی وہ اوقات معیّنہ جو قسموں میں ہوتے ہیں جیسا کہ کوئی شخص قسم کھاتے "لا یکلم الی رجب" کہ وہ ماہِ رجب تک کلام نہیں کرے گا تو اس کے بارے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے دو قول مروی ہیں۔ ظاہر روایت میں یہ ہے کہ رجب داخل فیما قبلہ نہیں ہے اور حضرت حسن کی روایت کے مطابق رجب داخل فیما قبلہ ہے والتفصیل فی المطولات ۔:۔

قولہ وفی للظرف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور ہمارے اصحاب احناف اس حد تک تو متفق ہیں البتہ کلمہ فی کے حذف اور اس کے اثبات میں اختلاف ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوتے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ویفرق بین حذفہ واثباتہ" یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ فی کا حذف اور اثبات مساوی ہے یعنی ان کے نزدیک ظروف زمانیہ میں کلمہ فی کا مابعد اُس کے فعل کے لئے معیار اور غیر فاضل ہوتا ہے لہذا اگر کوئی شخص کہے "انت طالق غداً"۔ یا کہے "انت طالق فی غد" اور نیت نہ کی ہو تو ان دونوں صورتوں میں غد یعنی کل کے پہلے ہی حصے میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر متکلم نے دن کے آخری حصے کی نیت کی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کی دیانتہً تصدیق کی جائیگی اور قضاءً نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو مستوعب ہو خواہ کلمہ فی مذکور ہو یا محذوف اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب زوج کہے "انت طالق غداً" تو کل طالق ہے اور نیت نہ کرے تو اس صورت میں دن کے اول حصے میں ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے دن کے آخری حصے کی نیت کرلی تو دیانتہً اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں اور اگر زوج یوں کہے "انت طالق فی غد" تو کل میں طالق ہے تو اس صورت میں بھی دن کے پہلے حصے ہی میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر نیت نہ کی ہو اور اگر دن کے آخری حصے کی نیت کی ہو تو اس صورت میں اس کی دیانتہً اور قضاءً دونوں طرح کی تصدیق کی

جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ فی استیعاب کا مقتضی نہیں ہے یعنی ظرفیت، استیعاب کو نہیں چاہتی ہے۔

قولہ ان صمت الدھر الخ یعنی اگر کوئی شخص کہے "ان صمت الدھر فعبدی حر" اگر میں زمانہ بھر روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے" تو قائل کا یہ قول ابد پر واقع ہوگا اور یہ استیعاب عمر کو چاہتا ہے حتیٰ کہ حنث کی شرط جمیع عمر کا روزہ ہوگا پس اگر اس نے تمام عمر روزہ نہ رکھا تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور نہ وہ حانث ہوگا اور اگر یوں کہے "ان صمت فی الدھر فعبدی حر" یعنی اگر میں زمانہ میں روزہ رکھو تو میرا غلام آزاد ہے" تو یہ ایک گھڑی روزہ پر واقع ہوگا۔ اگر قائل مذکور نے رات تک روزہ کی نیت کرلی پھر ایک گھڑی کے بعد روزہ افطار کر دیا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دھر یعنی زمانہ کی جز میں روزہ پایا گیا ہے۔

قولہ وتستعار للمقارنۃ الخ یعنی جب کلمہ فی کا حقیقی معنی متعذر ہو تو یہ مقارنت کے معنی کے لئے مستعار ہوگا جیسے اگر کوئی شخص کہے "انت طالق فی دخولک الدار" تو اس عورت پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی یعنی یہاں طلاق دخول کے مقارن ہوگی وجہ تعذر یہ ہے کہ کلمہ فی فعل دخول پر واقع ہوا ہے اور فعل دخول، طلاق کے لئے ظرف ہونے کا صالح نہیں ہے کیونکہ وہ عرض غیر قار ہے پس جب کلمہ فی کے حقیقی معنی کے ساتھ عمل متعذر ہوا تو اس کو مقارنت کے معنی کے لئے مستعار لیا اور وجہ استعارہ یہ ہے کہ ظرفیت، مقارنت کو متضمن ہے کیونکہ ظرف، مظروف کے مقارن ہوتی ہے پس ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی گئی تو استعارہ صحیح ہو گیا۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِىْ هٰذَا الْبَابِ وَاِذَا يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِىْ حَنِيْفَةَ

وَعِنْدَ البصریینَ وَھُوَ قَولُھُمَا ھِیَ لِلْوَقْتِ وَیُجَازِیْ بِھَا مِنْ غَیْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْھَا مِثْلُ مَتٰی فَاِنَّھَا لِلْوَقْتِ لَا یَسْقُطُ عَنْھَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاۃُ بِھَا لَازِمَۃٌ فِیْ غَیْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْھَامِ وَبِاِذَا غَیْرُ لَازِمَۃٍ بَلْ ھِیَ فِیْ حَیِّزِ الْجَوَازِ وَمَنْ وَمَا وَکُلُّ وَکُلَّمَا تَدْخُلُ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ وَفِیْ کُلِّ مَعْنَی الشَّرْطِ اَیْضًا مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِیْ یَتَعَقَّبُھَا یُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مَحَالَۃَ لِیَتِمَّ الْکَلَامُ وَھِیَ تُوْجِبُ الْاِحَاطَۃَ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنَی الْاِفْرَادِ اَنْ یُعْتَبَرَ کُلُّ مُسَمًّی بِانْفِرَادِہٖ کَاَنْ لَیْسَ مَعَہٗ غَیْرُہٗ ؛

ترجمہ: اور حروف معانی کی قبیل سے حروف شرط بھی ہیں اور حرف ان باب شرط میں اصل ہے اور کلمہ اذا کوفیین کے نزدیک وقت اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور یہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور بصریین کے نزدیک کلمہ اذا وقت کے لئے موضوع ہے اور کبھی کلمہ متٰی کی طرح کلمہ اذا سے وقت کا معنی ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال مجازاً شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیونکہ متی وقت کیلئے موضوع ہے اس سے وقت کا معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور غیر موضع استفہام میں متی کے لئے مجازاۃ یعنی شرط لازم ہے اور کلمہ اذا کے لئے شرط لازم نہیں ہے بلکہ وہ حیز جواز میں ہے اور یہی قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور کلمہ من و ما و کل و کلما باب شرط میں داخل ہیں اور کلمہ کل میں معنی شرط بھی موجود ہے اس حیثیت سے کہ جو اسم کلمہ کل کے بعد آتا ہے وہ ضروری طور پر فعل کے ساتھ موصوف ہوتا ہے تاکہ کلام تام ہوجائے اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر مسمّی ثبوت جزاء میں مستقل طور پر معتبر ہے گویا کہ اس کے ساتھ اسکا غیر نہیں ہے

تقریر و تشریح قولہ ومن ذلک حروف الشرط الخ (مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حروفِ معانی کے قبیلہ سے حروفِ شرط بھی ہیں) اور یہاں حروفِ شرط سے مراد کلماتِ شرط ہیں اور ان کو حروف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس باب میں اصل اِنْ ہے اور وہ حرف ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وحرف ان ھو الاصل فی ھذا الباب" یعنی بابِ شرط میں حرف اِنْ اصل ہے کیونکہ حرف اِنْ معنی شرط کے ساتھ مختص ہے اس کا استعمال کسی اور معنی میں نہیں ہوتا ہے اور اس کے سوا دیگر جتنے کلماتِ شرط ہیں وہ تمام کے تمام دوسرے معانی میں بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ اسی اصلیت کی بناء پر حرف ان کو تمام پر غلبہ دے کر تمام کو "حرفِ شرط" کے اسم سے موسوم کر دیا گیا ہے اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان دو جملوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط کر دیتا ہے پہلے جملہ کو شرط اور دوسرے کو جزاء کہتے ہیں اور حرف انْ اس امرِ معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے موجود ہونے اور موجود نہ ہونے میں تردّد ہوتا ہے یعنی اس امرِ معدوم کے متعلق یہ تردد ہوتا ہے کہ یہ موجود ہوگا یا موجود نہیں ہوگا لہٰذا حرف ان اس امر پر داخل نہیں ہوگا جس کا وجود ممکن نہ ہو اور نہ اس امر پر داخل ہوگا جو لامحالہ موجود ہونے والا ہے یہی وجہ ہے کہ حرف اِنْ اسم پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ معنی خطر یعنی تردد بین الوجود والعدم اسماء میں متحقق نہیں ہوتا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "ان امرؤ ھلک وان امراۃ خافت" یہ الاضمار علی شریطۃ التفسیر یا تقدیم و تاخیر کے قبیلہ سے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب :-

قولہ واذا یصلح للوقت والشرط الخ یعنی کلماتِ شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے اس میں اختلاف ہے۔ کوفیین کے نزدیک کلمہ اذا وقت اور شرط دونوں کے لئے یکساں طور پر صالح ہے یعنی کلمہ اذا وقت اور شرط کے درمیان مشترک ہے جب یہ شرط میں استعمال ہو تو اس میں عموم اوقات و احوال کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ یہ معنی وقت سے بالکل مجرد ہوتا ہے اور اس کا استعمال کلمہ اِن کے استعمال جیسا ہوتا ہے کہ کلام کے پہلے حصے کو سبب اور دوسرے حصے کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء میں فا کو داخل کیا جاتا ہے۔ کما قال الشاعر ۔ واستغن

ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل ای ان تصبك خصاصة

ترجمہ: اے مخاطب استغنا اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر۔ جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالدار کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر وفاقہ آجائے تو برداشت کر اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں استعمال ہو تو یہ معنی شرط سے مجرد ہوتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم نہیں دی جاتی اور نہ اس کے مابعد میں فا کو داخل کیا جاتا ہے کما قال الشاعر ہ واذا تکون کریہۃ ادعی لھا: "واذا یحاس الحیس یدعی جندب" جب کوئی مصیبت پیش آتے تو مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔ یہ مذہب نحاۃ کوفہ کا تھا اور یہی قول حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے اور بصریین کے نزدیک کلمہ اذا صرف وقت کے لئے حقیقتاً" موضوع ہے اور کبھی کبھی کلمہ متی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر اس کا استعمال مجاز" شرط کے لئے بھی ہوتا ہے۔ چونکہ کلمہ متی وقت۔ کے لئے موضوع ہے اس سے وقت کا معنی کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کو مجازات (شرط) غیر موضع استفہام یعنی اخبار میں لازم ہے کیونکہ موضع استفہام میں کلمہ متی سے معنی مجازات ساقط ہو جاتا ہے۔ کما فی قولہ "متی تذہب" تو جب کلمہ متی سے غیر موضع استفہام میں وقت وظرفیت کا معنی باوجود اس امر کے کہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم ہے ساقط نہیں ہوتا ہے تو کلمہ اذا سے وقت کا معنی باوجود اس امر کے کہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم نہیں بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہوگا اور یہی صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ سوال صورت مذکورہ میں حقیقت اور مجاز کو ایک محل میں جمع کرنا لازم آتا ہے کیونکہ معنی وقت اذا کے لئے حقیقت ہے اور معنی شرط مجاز ہے اور استعمال میں دونوں ہی مراد ہیں کما قلتم الجواب صورت مذکورہ میں حقیقت اور مجاز کو ایک محل میں مراد کے اعتبار سے جمع کرنا ہرگز لازم نہیں آتا کیونکہ کلمہ اذا کا استعمال صرف معنی وقت میں ہی ہوتا ہے جو اس کلمہ کا حقیقی معنی ہے اور معنی شرط تو محض ضمناً بلا قصد وارادہ لازم آتا ہے جیسا کہ وہ مبتدا۔ جو معنی شرط کو بلا قصد وارادہ متضمن ہوتا ہے اور ثمرہ اختلاف اس شخص کے قول میں ظاہر ہوگا جس نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوتے کہا" اذا لم اطلقك فانت طالق"

جب میں تجھے طلاق نہ دوں پس تو طالق ہے تو اس صورت میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وقت تک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ ان دونوں میں سے کوئی فوت نہ ہو جائے کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ اذا شرط کے لئے ہے اور معنی وقت ساقط ہو چکا ہے گویا کہ یہ قول اس طرح ہو گیا "ان لم اطلقك فانت طالق" اگر میں تجھے طلاق نہ دوں پس تو طالق ہے" اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوج وزوجہ میں سے کوئی فوت نہ ہو جائے بایں وجہ کہ زوج نے طلاق کو عدم طلاق کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور زوجین کی زندگی میں عدم طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زندگی کے کسی موڑ پر زوج اپنی زوجہ کو طلاق دے دے پس جب دونوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو طلاق معدوم ہو گئی کیونکہ محل طلاق معدوم ہے یا طلاق کو واقع کرنے والا معدوم ہے لہذا جب شرط متحقق ہو گئی تو طلاق معلق واقع ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ "متی لم اطلقك فانت طالق" میں ہوتا ہے کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ اذا سے معنی وقت ساقط نہیں ہوتا ہے چنانچہ زوج مذکور کا قول "اذا لم اطلقك فانت طالق" کا معنی یہ ہو جائے گا "فی زمان لم اطلقك فانت طالق" لہذا زوج مذکور جوں ہی اس کلام سے فارغ ہو گا تو ایسا زمانہ پایا جائے گا جس میں اس نے طلاق واقع نہیں کی ہے پس فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی ہے جیسا کہ متی کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

قولہ ومن وما وکل وکلما تدخل فی ھذا الباب الخ یعنی کلمہ مَن ومَا وکل وکلما نوع شرط میں داخل ہیں پس کلمہ مَن ذوی العقول کے لئے آتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ من عمل صالحا الایۃ اور کلمہ مَا غیر ذوی العقول اور ذوی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ وما تقدموا لانفسکم الایۃ اور کلمہ کلما عموم افعال کو واجب کرتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ "کلما نضجت جلودھم الایۃ ؞

قولہ وفی کل معنی الشرط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ کلمہ کل کو کلمات شرط میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقتاً شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلماتِ شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور کلمۂ کل تو اسماء پر داخل ہوتا ہے الجواب کلمہ کل میں معنیٰ شرط پایا جاتا ہے اگرچہ یہ اسماء پر داخل ہوتا ہے بایں حیثیت کہ جس اسم پر یہ کلمہ کل داخل ہوتا ہے ضروری طور پر اس کو فعل کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے تاکہ کلام تام ہو (جیسا کہ کہا جاتا ہے "کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فھو سعید") یعنی کلمہ کل جب معنیٰ شرط کو متضمن ہے تو یہ جس اسم کی طرف مضاف ہوتا ہے اس کو فعل کے ساتھ موصوف کیا جانا ضروری ہے ورنہ کلام تام نہیں ہوگا پس جب اسم مذکور کے بعد فعل پایا گیا اور توارد اعراب کے اعتبار سے مضاف اصل ہوتا ہے تو گویا کہ کلمہ کل فعل پر داخل ہوا ہے پس اس اعتبار سے کلمۂ کل کلماتِ شرط کے ساتھ ملحق ہو گیا :-

قولہ وھی توجب الاحاطۃ الخ یعنی کلمۂ کل جب نکرہ کی طرف مضاف ہو تو یہ علی سبیل الافراد (بکسر الھمزۃ) احاطہ افراد کو واجب کرتا ہے کیونکہ احاطہ کا معنیٰ کلمہ کل سے مستفادہ ہوتا ہے اور معنی افراد مضاف الیہ سے مستفاد ہوتا ہے اور وہ یعنی مضاف الیہ نکرہ" موضع اثبات میں ہے اور جب معنی احاطہ ظاہر تھا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان سے اعراض کیا اور معنی افراد کو اپنے قول "و معنی الافراد الخ سے بیان فرمایا کہ وہ ہر فرد کا ثبوت جزاء میں مستقل طور پر معتبر ہوتا ہے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے حتیٰ کہ جب سلطان، لشکر کے لئے یوں کہے" کل رجل دخل منکم ھذا الحصن اولاً فلہ کذا" تم میں سے ہر وہ شخص جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوگا اس کے لئے غنیمت کے مال سے اس قدر مال ہے"۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک کو نفل موعود کامل ملے گا کیونکہ کلمہ کل علی سبیل الانفراد احاطہ افراد کو واجب کرتا ہے پس داخلین میں سے ہر ایک کو یوں قرار دیا جائے کہ اس کو خاص طور پر لفظ شامل ہے اور اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے اور یہی ان لوگوں کی بہ نسبت اول ہے جو پیچھے رہ گئے ہیں بخلاف کلمہ مَن کے جب کہ سلطان لشکر کے لئے یوں کہے" من دخل منکم ھذا الحصن اولاً فلہ کذا"، تم میں

سے جو کوئی اس قلعے میں پہلے داخل ہو اسے اس قدر مال ملے گا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو اس صورت میں ان داخلین میں سے ایک بھی نفل موعود کا حق دار نہ ہو گا کیونکہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہو اور صورت مذکورہ میں ایسا کوئی فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے ہیں جو تمام کے تمام اولاً داخل ہونے والے ہیں بخلاف کلمہ جمیع کے جب کہ سلطان لشکر کے لئے یوں کہے" جمیع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا " وہ تمام افراد جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوں گے ان کے لئے اس قدر مال ہے۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو اس صورت میں ان دس افراد کے لئے ایک ہی نفل موعود ہو گا اور یہ دس افراد اس ایک ہی نفل موعود میں شریک ہوں گے کیونکہ کلمہ جمیع اجتماع پر دلالت کرتا ہے افراد پر نہیں پس اول ہونے میں جمیع داخلین شخص واحد کی طرح ہوں گے لہذا ان تمام کے لئے ایک ہی نفل موعود ہو گا ۔:۔

بندۂ ناچیز المحتاج الی اللہ الغنی محمد اشرف غفرلہ ابن مولوی عبد الغنیؒ ابن مولوی قمر الدینؒ ابن مولوی عبد السبحانؒ عرض گزار ہے کہ ۲۶۔ ربیع الثانی ۱۴۰۹ھ ، ۷ دسمبر ۱۹۸۸ء کو سرزمین حضرت داتا گنج بخش علی رحمہ اللہ تعالیٰ ہجویری کی نگری لاہور میں کتاب" التقریر النامی شرح اردو الحسامی" کی تصنیف سے فارغ ہوا۔ ارحم الراحمین کی بارگاہِ اقدس سے اُمیدوار ہوں کہ رسول معظم نبی مکرم رحمتہ للعالمین خاتم الانبیاء والمرسلین محبوب رب العالمین کی برکت وطفیل سے میری اس تالیف کو خالص اپنے لئے قبول فرمائے اور مبتدی طلبہ وسائر المسلمین الطالبین ذوی الخلق العظیم والاشفاق العمیم کے حق میں اس کو نافع بنائے۔ آمین۔

اللهم الحقنی بالصالحین واجعلنی من الفائزین بحرمته محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله تعالىٰ عليه وآله واصحابه وذرياته وازواجه اجمعين الى يوم الدين امين يارب العالمين برحمتك يا ارحم الراحمين